Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weisse, Christian Hermann,

Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums

Bd.: 2

Leipzig 1860

Dogm. 1086 m-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399881-9

Dogm. 1086 m

Weisse

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

DIE

WELT- UND MENSCHENSCHÖPFUNG.

VON

CH. H. WEISSE.

So schauet mit bescheidnem Blick
Der ewigen Weberin Meisterstück,
Wie Ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein hinüber herüber schiessen,
Die Fäden sich begegnend fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt!
Das hat sie nicht zusammen gebettelt,
Sie hat es von Ewigkeit angezettelt,
Damit der ewige Meistermann
Getrost den Einschlag werfen kann.

Göthe.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1860.

PHILOSOPHISCHE DOGMATIK

ODER

PHILOSOPHIE DES CHRISTENTHUMS.

VON

CH. H. WEISSE.

ZWEITER BAND.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL.
1860.

36-D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

VORWORT.

Nach Verlauf mehrerer Jahre erscheint in Gegenwärtigem eine erste Fortsetzung meines philosophisch-dogmatischen Werkes; eine erste nur, nicht, wie ich gemeint hatte, dies in Aussicht stellen zu dürfen, zugleich der Abschluss des Ganzen. Ich könnte von dieser Verzögerung mehrere Gründe angeben; der vornehmlichste liegt in der Schwierigkeit der Arbeit, welche nur langsam heranreifen konnte zu ihrem gegenwärtigen Ergebnisse. Wie man auch dieses Ergebniss beurtheile: ein unreifes, ein übereiltes wird man es nicht schelten können: des glaube ich mich, in Folge der darauf gewandten Arbeit, jetzt versichert halten zu dürfen.

In Bezug auf die Gliederung des Ganzen habe ich mich genöthigt gefunden, von der im ersten Bande (§ 287) vorläufig angekündigten Vertheilung des Stoffes in die drei Haupttheile, deren zweiter mit Gegenwärtigem ans Licht tritt, abzugehen. Es umfasst dieser Theil noch nicht den ganzen Inhalt, der nach jener Ankündigung ihm zugefallen sein würde. Die gesammte Christologie hat dem dritten Theile vorbehalten bleiben müssen; dort wird sie nunmehr in Eins zusammengearbeitet auftreten mit dem von vorn herein für diesen Theil bestimmt gewesenen soteriologischen Inhalt. Dabei jedoch ist meine Ueberzeugung von der Richtigkeit jener Eintheilung für den theologischen Standpunct unerschüttert geblieben. Sie wird in zukünftigen Darstellungen der Glaubenslehre in Kraft

treten können, wenn zuvor die Feststellung der allgemeinen speculativen Grundlage für diese Wissenschaft vollzogen ist, welche ich, beim gegenwärtigen Stande derselben, zur Hauptaufgabe meines Werkes machen musste. Dann erst wird für einen Theil des Materiales, welches jetzt zum Behufe der Begründung des neuen Standpunctes herbeigezogen werden musste, der Zeitpunct für Wiederausscheidung gekommen sein, und zugleich der Zeitpunct für eine noch ausführlichere Bearbeitung des specifisch-theologischen Materiales, welche hier, wo es hauptsächlich darauf ankam, für diese Arbeit die unentbehrlichen Prämissen zu gewinnen, noch nicht an ihrem rechten Orte gewesen wäre. Die Eigenthümlichkeit der Aufgabe, die ich zu lösen hatte, brachte es mit sich, dass, auch bei allem nur irgend möglichen Fleiss, der, wie den Kundigen nicht entgehen wird, auf die Concision der Darstellung gewandt worden ist, doch die Darstellung der Lehren, die in meiner Arbeit diesen zweiten Theil ausfüllen, ausführlicher gerathen musste, als es bisher in theologischen Werken der Fall war und künftig wieder der Fall wird sein können. Eben diese Eigenthümlichkeit meiner Aufgabe wird für den dritten, das Ganze abschliessenden Theil eine verhältnissmässig kürzere Fassung mit sich bringen.

Ich habe es für erlaubt gehalten, dem gegenwärtigen Theile des Werkes eine besondere Ueberschrift beizugeben, so wenig derselbe auch in allem Uebrigen eine von der geschlossenen organischen Einheit des Ganzen unabhängige Stellung für sich in Anspruch nimmt. Ich glaubte dies insbesondere der Stellung schuldig zu sein, welche mein Werk, bei seinem überall gleichmässig festgehaltenen theologischen Charakter, darum nicht minder zur philosophischen Literatur einnimmt. Das Werk wird und kann nach beiden Seiten, nach der theologischen, wie nach der philosophischen, nicht eher richtig gewürdigt werden, als wenn man gewahr geworden ist, wie dasselbe, nach der einen Seite die nur erst noch angedeuteten Grundzüge, nach der andern das schon wissenschaftlich ausgeführte Ergebniss einer philosophischen Neubildung enthält; einer solchen in der That, wie man, etwas voreilig, dazu die Kraft und den Beruf unserm Zeitalter im Allgemeinen, — verleitet durch das für den Augenblick in auffallender Weise abgeschwächte Interesse des Publicums an philosophischer Speculation, — hat absprechen wollen. Den Charakter und die Tendenz dieser Neubildung, den Kern der philo-

sophischen Weltanschauung, nach welcher dieselbe hindrängt, herauszufinden und darüber ein Urtheil zu gewinnen: das wird, hoffe ich, bei diesem zweiten Theile auch solchen Lesern leichter gelingen, denen beim ersten Theile der theologische Stoff und die theologische Haltung des Werkes zwar nicht das Verständniss seines Inhalts, aber doch die Bildung eines Urtheils über diesen Inhalt in Etwas erschwert haben mag. Eine theologische Haltung zwar behauptet auch der gegenwärtige Theil; er musste sie behaupten, wenn das Werk seinem Charakter treu bleiben und der Ueberzeugung nichts vergeben wollte, dass die philosophische Weltanschauung, die es zu begründen unternimmt, nur zu gewinnen ist als das Ergebniss einer wissenschaftlichen Durchdringung der religiösen Erfahrung mit der ausserreligiösen, und beider mit der reinen Vernunftspeculation. Allein die Beschaffenheit des Inhalts bringt es mit sich, dass in dem gegenwärtigen Theile diejenigen Probleme, welche man bisher mehr als philosophische, denn als theologische zu behandeln, und deren Lösung man von aussertheologischer Speculation zu erwarten pflegte, eben so in den Vorgrund treten, wie in dem ersten solche, die von einem Theile der Philosophirenden als der Philosophie, der reinen Wissenschaft überhaupt, gänzlich fremde, von einem andern als wenigstens zunächst mehr in das Bereich theologischer, als philosophischer Untersuchung gehörige betrachtet werden. Der vorliegende Theil beschäftigt sich gerade mit denjenigen Gegenständen, die auch in der gegenwärtigen, der Philosophie so abholden Zeit noch in manchen Kreisen das Interesse an philosophischer Verhandlung lebendig erhalten haben, und er behandelt dieselben in einer Weise, von welcher wohl kaum zu zweifeln ist, dass sie, trotz des eng geschlossenen Zusammenhangs mit ihren theologischen Prämissen, auch für sich jedem Leser, der nur die nöthige allgemein wissenschaftliche Bildung dazu mitbringt, wenigstens in Bezug auf den allgemeinen Inhalt und Charakter der Ergebnisse, wenn auch nicht überall auf deren wissenschaftliche Begründung, verständlich sein wird. Es wäre mir daher gar nicht unlieb, wenn solche Leser, welche, dem bisherigen Stande unserer wissenschaftlichen Bildung gemäss, die philosophischen Interessen von den theologischen abzutrennen und sich ihrerseits nur den ersteren zuzuwenden gewohnt sind, mit dem gegenwärtigen zweiten Theile das Studium des Werkes beginnen wollten. Finden sie in demselben, wie ich es wenigstens von einem Theile dieser Leser

zu hoffen wage, Etwas, das einen Anklang auch in ihrer Seele weckt, so werden sie dann von selbst sich auch dazu aufgefordert finden, auf den Inhalt des ersten Theiles, insofern er die Bedingungen zum volleren wissenschaftlichen Verständniss dieses zweiten enthält, zurückzugehen.

Aber auch den Theologen glaube ich diesen zweiten Theil zu einer besondern Beachtung empfehlen zu dürfen; selbst denjenigen unter ihnen, die sich zu einer näher eingehenden Beachtung des ersten bisher noch nicht aufgefordert gefunden haben. Derselbe behandelt ein Thema, von welchem sich alle einigermassen Unbefangenen unter ihnen wohl eingestehen werden, dass es von allen Theilen der systematischen Theologie in den bisherigen Bearbeitungen der Letzteren am meisten zu kurz gekommen ist, am meisten im Argen liegt. Er behandelt es in einer Weise, welche freilich durch ihre Kühnheit den conservativen Sinn, der als solcher dem Theologen keineswegs zum Vorwurfe gereicht, ohne den vielmehr ein ächter Theolog gar nicht gedacht werden kann, erschrecken wird, aber der man es doch bald abmerken wird, wie sie durch und durch beseelt ist von dem grossen Interesse, welches jetzt für die Theologie, für die Theologie, der es Ernst ist um die Sache und nicht blos um die äussere Ehre des Handwerks, zur Lebensfrage geworden ist: von dem Interesse wissenschaftlicher Begründung und Rechtfertigung des Glaubens an einen lebendigen und persönlichen Gott. Soll die Hoffnung, dass es je zu einer solchen Begründung, zu einer solchen Rechtfertigung wird kommen können; dass der Theismus eines lebendigen Gemüths- und Offenbarungsglaubens nicht für alle Zeiten dazu verurtheilt ist, nur subjectiver Gefühlsglaube, und, als solcher, Inhalt einer Wissenschaft zu bleiben, die von aller wirklichen wissenschaftlichen Erkenntniss verleugnet und Lügen gestraft wird, — soll diese Hoffnung nicht ganz aufgegeben werden: so muss auch die Aussicht festgehalten werden auf die Möglichkeit einer Creationstheorie, welche den Inhalt dieses Glaubens mit dem Inhalte der, ohne ihn, nach innerer Nothwendigkeit, überall zum Naturalismus und Pantheismus hinneigenden Welterkenntniss und Weltwissenschaft in einer wissenschaftlich bündigen und überzeugenden Weise zusammenschliesst. Die Aufgabe einer solchen Creationstheorie hat sich mein Werk, hat sich zunächst der gegenwärtig erscheinende Theil meines Werkes gestellt; und wie viel der Arbeit auch an einem wirklichen Gelungensein noch fehlen

möge: so viel bin ich mir bewusst, dass sie sich, wäre es auch nur durch den Muth, mit welcher sie Problemen ins Auge blickt, die von den Meisten scheu und zaghaft umgangen werden, ein Recht auf Beachtung, auf Prüfung sowohl von theologischer Seite, als von philosophischer, erworben hat. Die Grundanschauung, von welcher meine Darstellung des Schöpfungsprocesses ausgeht, die Zweiheit der Principien, die in jedem Schöpfungsacte als wirkende vorauszusetzen sind, ist schon in so manchen Anklängen älterer und neuerer Zeit hervorgetreten; eine wissenschaftliche Durchführung, nur von fern der vorliegenden ähnlich, ist meines Wissens noch nie versucht worden. Am Nächsten wird es Manchen zu liegen scheinen, an Schellings neuere Lehre zu erinnern; ja es wird möglicherweise nicht an Solchen fehlen, die es bequem finden, sich der meinigen rasch dadurch zu entledigen, dass sie dieselbe für eine blosse Variation der Neuschellingschen erklären. Mit Diesen hierüber zu rechten, kann ich mich hier nicht berufen finden. So wenig, wie die gänzliche Verschiedenheit des philosophischen Standpunctes, der sich schon in dem ersten Bande meines Werkes kenntlich genug bezeichnet hat, eben so wenig wird es von ihnen beachtet werden, dass der Schelling'sche Standpunct nach seiner Eigenthümlichkeit eine eigentliche Schöpfungslehre von sich ausschliesst, nicht anders, wie der bisherige theologische. Denn wie für diesen in die Vorstellung eines schlechthin voraussetzungslosen göttlichen Machtbeschlusses, so fasst für jenen sich in die eben nicht inhaltvollere Vorstellung eines „Umsturzes“ die ganze Lehre von der Welt- und Menschenschöpfung zusammen. Indess kann es vielleicht doch dienen, manchen Vorurtheilen, welche das richtige Verständniss der in meiner Arbeit enthaltenen Gedankenbildung stören könnten, zuvorzukommen, wenn ich hiemit bestimmt erkläre, dass die spätere Lehre Schellings schlechterdings keinen Einfluss auf die meinige geübt hat; auch nicht einmal denjenigen, welchen ich, der Bedingtheit meines Standpunctes, wie eines jeden nicht ganz aus der Continuität geschichtlicher Entwickelung heraustretenden eingedenk, anderen philosophischen Systemen, die älter sind als das meinige, Schellings eigene frühere Lehre eingeschlossen, willig einräume und stets eingeräumt habe. Die Grundlagen meiner philosophischen Ueberzeugung standen fest, ehe ich von Schellings neuerer Lehre irgend eine nähere Kunde hatte; aber auch nachdem ich eine solche gewonnen hatte, fand ich keine Veranlas-

sung, ihr einen Einfluss auf die weitere Ausbildung der meinigen zu gestatten. Dies gilt selbst von solchen Partien, bei welchen für oberflächliche Betrachter eine Gedankenverwandtschaft sich am scheinbarsten herausstellen mag, wie z. B. von der Behandlung der Satansvorstellung; viel mehr noch gilt es von den eigentlichen Grundzügen der Lehre, und namentlich auch von der Stellung zu den Quellen des Offenbarungsglaubens, welche ich bei Schelling für eine durchaus unklare und in wesentlichen Beziehungen verfehlte zu erachten nicht umhin kann. Der meinigen, wenn sie auch Allen, die noch nicht im vollen Sinne mit dem Ausspruche des Apostels 2. Kor. 3, 6 Ernst zu machen sich haben entschliessen können, vielfach Anstoss geben muss, werden unbefangene Beurtheiler wenigstens das Zeugniss nicht versagen, dass sie überall das Ganze des Schriftinhalts im Auge behält, und aus dieser Gesammtanschauung die Erfahrungen entnimmt, welche zu wissenschaftlicher Erkenntniss zu verarbeiten sie sich zur Aufgabe gemacht hat.

Am wenigsten Aussicht habe ich zur Zeit, mein Werk auch von den Männern der Naturwissenschaft in der Weise beachtet zu sehen, wie ich nichts destoweniger mich versichert halte, dass es auch darauf sich einen wohlbegründeten Anspruch erworben hat. Ich bin mir bewusst, den unbestreitbar wahren und unumstösslich feststehenden Ergebnissen dieser Wissenschaft mit einer Gewissenhaftigkeit Rechnung getragen zu haben, wie meines Wissens bis jetzt keiner der Philosophen, welche, innerhalb der neueren, mit Kant anhebenden Entwickelungsperiode, ihrer Forschung ähnlich umfassende theologische Probleme, wie ich der meinigen, gestellt haben. Vor den Misgriffen, welche die Speculation auch so bedeutender Denker, wie eines Schelling, Hegel, Baader, nicht ohne Grund zu einem Gegenstande des Mistrauens und der Abneigung für alle diejenigen gemacht haben, denen die Wahrheit jener Ergebnisse vor allem Andern feststeht und als unantastbar gilt: vor derartigen Misgriffen habe ich mich sorgfältig behütet. Demungeachtet darf ich es mir nicht verheelen, dass auch meine Forschung, für den ersten Anblick vielleicht kaum in minderem Grade, wie die Forschung jener Männer, zu einem Theile der Voraussetzungen, die unter den Naturforschern eine allgemeine, oder so gut wie allgemeine Geltung behaupten, in einem radicalen Widerspruche steht. Allein dieser Widerspruch bezieht sich, — und darin liegt, sollte ich meinen, zwischen meiner

Forschung und der Forschung Jener ein nicht zu übersehender Unterschied, — überall nur auf solche Voraussetzungen, die für das eigene Bewusstsein aller Männer der exacten Wissenschaft, welche in die Voraussetzungen und Principien derselben sich eines klaren Einblicks rühmen können, nur eine hypothetische Geltung haben. Die atomistische Hypothese in allen ihren Gestaltungen und Verzweigungen, die Aetherhypothese insbesondere, — ohnehin die Hypothesen über die vermeintlich nur mechanische Beschaffenheit auch der organischen Processe u. s. w.: — welcher über die Bedingungen und Voraussetzungen seines eigenen Thuns irgend aufgeklärte Forscher wird dieselben, wie entschieden er immerhin für seine Person ihnen zugethan sein und bleiben möge, in Ansehung ihrer Gewissheit in gleichen Rang stellen wollen mit der Wahrheit z. B. etwa des Newton'schen Gravitationsgesetzes, oder des Gesetzes der Constanz der Massen in allen natürlichen Bewegungen und Veränderungen? Welcher unter diesen Forschern, wenn er der Philosophie nur irgend ein Recht, nur irgend einen Beruf zugesteht, wird nicht ihr Recht und ihren Beruf dahin bestimmen: in Bezug auf Hypothesen der ersteren Art, ihre Giltigkeit zu untersuchen, in Bezug auf thatsächliche Wahrheiten der letzteren Art aber: ihren Grund zu erforschen, ohne ihren Thatbestand in Frage zu stellen? — Nun wohl: diese doppelte Aufgabe hat sich meine Creationstheorie gestellt, mit genauer Unterscheidung jener verschiedenen Zielpuncte der Untersuchung, welche von so vielen früheren Philosophen der idealistischen Richtung nicht unschieden wurden. Sie stimmt mit diesen Philosophen zusammen in der Bekämpfung des Atomismus; sie geht in der entschlossenen Verwerfung aller Nüancirungen und aller Consequenzen des Atomismus selbst weiter, als manche der heutigen Vertreter dieses Idealismus, welche, eingeschüchtert durch die Zuversicht ihrer realistischen Gegner in der Behauptung einer Solidarität der atomistischen Hypothese mit den unantastbaren Ergebnissen der Naturwissenschaft, jetzt mit jener Hypothese zu capituliren suchen. Allein sie hat, bei dem Positiven, was sie an die Stelle der atomistischen Hypothese setzt, die Thatsachen genau erwogen, welche die Naturwissenschaft ein gutes Recht hat, als nicht in gleicher Weise, wie die damit in Verbindung gebrachten Hypothesen, annoch disputable angesehen wissen zu wollen, und sie ist, bei ihrer Arbeit zur Ermittelung jenes Positiven, auf Ergebnisse gelangt, welche auch von speculativer Seite diese

Thatsachen bestätigen und neu begründen, anstatt sie, wie jene den Männern der Naturwissenschaft mit Recht anstössigen Philosopheme, zu ignoriren, zu escamotiren, kurz, in irgend einer Weise, offen oder versteckt zu verleugnen. Dies ist es, was ich zunächst im Auge habe, wenn ich für meine Untersuchungen ein Recht auf Beachtung, auf Prüfung auch von Seiten dieser Männer in Anspruch nehme, so gering auch, bei der gegenwärtigen Sachlage, meine Hoffnung ist, solches Recht zur Anerkennung gebracht zu sehen.

INHALTS-ÜBERSICHT.

Seite

II. Theil. Kosmogonie und theologische Anthropologie § 557—764 . 1

Einleitung § 557—569 . 3

Der theologische Gebrauch des Wortes Natur § 557—559, des Wortes Welt § 560. Die Weltmaterie, § 561. 562, im Verhältniss zur Weltschöpfung § 563. 564 und ihrer Theorie § 565. 566. Diese beschränkt sich nicht auf die Schöpfung des Erdplaneten und der irdischen Creaturen § 567. Die Aufgabe des ersten Abschnitts der Schöpfungslehre § 568 des zweiten Abschnitts § 569.

1. Abschnitt. *Allgemeine Schöpfungslehre* § 570—658 36

A) Die Elohistische Urkunde und das Sechstagewerk § 570—579 36

Vorbemerkung über die mythologischen Kosmogonien des Heidenthums, § 570. 571, deren innere Gliederung und Abfolge sich für die alttestamentliche Schöpfungsurkunde in eine Stufenreihe von Schöpfungsthaten umwandelt § 572. Werth dieser Urkunde für die theologische Schöpfungslehre § 573, ihr bleibender Inhalt und ihre sinnbildliche Form § 574. Die Sabbathruhe § 575. Werderuf und Gutheissung § 576. Nähere Bestimmung des Verhältnisses der Creationslehre zur biblischen Urkunde und der Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts § 577—579.

B) Materie und Geist in der Urschöpfung § 588—591 52

Die Materie als eine gasartige elastische Flüssigkeit ist das biblische Chaos § 580. 581. Die Gesetze des allgemeinen Mechanismus § 582. Die Wirksamkeit des göttlichen Geistes als teleologische Vorsehung, Erhaltung, Mitwirkung, Regierung § 583. Der Welthaushalt oder die der Welt immanente Teleologie § 584. Die Bewegungen der Materie sind

Seite

spontane § 585 und als solche von seelischen Lebensregungen bedingt § 586. 587, deren biblischer Name der des „Geistes der Gottheit" ist § 588, wie sie sich auch in der Vorstellung der Engel und Dämonen wiederfinden § 589. Dieser Geist ist nicht Substanz § 590, sondern nur Anfang eines weiter zu gestaltenden Daseins § 591.

C) Die Bildung des Weltsystemes. § 592—612 89

Der zunächst sondernden und scheidenden Schöpferthätigkeit geht in der Natur eine ihr entgegenkommende Bewegung und Spannung vorher § 592, in welcher sich der Urtypus der Subject-Objectivität als magnetisch-elektrische Doppelthätigkeit wiederholt § 593. 594. Die kosmogonische Seite der Satanologie § 595. Die chemischen Elemente § 596. Die Schwere § 597. Teleologische Principien das Prius der mechanischen § 598. Die Entstehung einer Vielheit kosmischer Lebensheerde, der Gestirne und ihrer Systeme § 599—601. Entstehung des Tropfbarflüssigen und Festen § 602. Die Centralkörper als Selbstzweck § 603, der sich darstellt im eigenen Licht derselben § 604—606. Die Erschaffung derselben noch unbeendet § 607. Weitere kosmogonische Bedeutung des Lichtes 608. 609. Das zweite Schöpfungsstadium ist durch die planetarischen Weltkörper bezeichnet § 610. Wesen und Gesetze derselben § 611. 612.

D) Die Lebensschöpfung § 613—633 149

Die Erschaffung eines Geisteslebens nicht unmittelbar aus der Materie möglich § 613, vielmehr nur durch Vermittelung der Weltkörper § 614. 615. Die Vergangenheit der Planetenkörper nach Analogie der Erde § 616. Die organische Leiblichkeit § 617. Gattungen (3. Schöpfungstag) § 618. Geschlechter § 619. Die Entstehung neuer Gattungen nicht mechanisch zu erklären § 620. Die Individuen nach Leib und Seele (Entelechie) § 621. Uebergang von der unbeseelten zur beseelten Natur im vegetabilischen Organismus § 622. Die Thierseele § 623. 624 und der thierische Organismus § 625. Sensibilität, Irritabilität und Reproduction § 626. Die Sinne § 627. Die niederen Sinne § 628. Die höheren § 629. Gesicht § 630. Gehör § 631. 632. Lust und Unlust, Begehrungsvermögen § 633.

E) Die Vernunftcreatur § 634—658 204

Simultane und successive Gestaltenreihe der Geschöpfe § 634. Der Mensch, das göttliche Ebenbild zunächst durch seine Vernunftanlage § 635. Entstehung der vernünftigen Seele § 636. Ihr Verhältniss zur göttlichen Vernunft § 637—640. Das Denken § 141. Bewusstsein § 642. 643. Vererbung der Vernunftanlage § 644. Körperlosigkeit des Denkens § 645. Die sporadische Denkthätigkeit niederer Creaturen § 646. Beziehung des Denkens zum Gehörssinn und Stimmorgan § 647. 648. Die Sprache § 649. 650. Ihre Beziehung zum Erkennen § 651, zum Gedächtniss § 652. Die Triebe § 653. Wille und Willensfreiheit § 654. 655. Das göttliche Ebenbild § 656. Uebergang zum nächsten Abschnitt § 657. 658.

Seite

Zweiter Abschnitt. *Die Schöpfung der irdischen Welt und der Sündenfall* § 659—764 283

Der Inhalt dieses Abschnitts im Allgemeinen § 659—661.

A) Die biblischen und kirchlichen Lehren vom Urzustande des Menschen und vom Sündenfall § 662—688 286

Der Mythus der Jehovistischen Urkunde § 662. 663. Adam und Eva 664—666. Die beiden Bäume § 667. 668. Die Schlange § 669. Der Fluch § 670. Die Nephilim § 671. Der Offenbarungscharakter dieser Mythen § 672. Grenze des alttestamentlichen Bewusstseins § 673. Grundlegung der vollständigen Theorie der Sünde durch's Christenthum § 674. Der Tod der Sünde Sold § 675. 676. Die Lehre von der Erbsünde § 677—680. Zusammenhang mit der Trinitätslehre § 681. Kritik der Augustinischen Auffassung § 682—686. Die ursprüngliche Gerechtigkeit § 687. Die Stellung der theosophischen Mystik zu diesen Lehren § 688. Kant 689.

B) Das ideale Urbild des Menschengeschlechts § 690-708 . . . 336

Anknüpfung an die Creationstheorie § 690. Die göttliche Ebenbildlichkeit § 691. Die Verwirklichung desselben eine göttliche Schöpfungsthat § 692. Verhältniss zum Rationalismus und Supernaturalismus § 693—695. Das Urbild der Menschheit § 696. Pneumatische Leiblichkeit § 697. 698. Der Urmensch des Paradieses § 699. Unsterblichkeit desselben § 700. Der Geist § 701. Die Trichotomie § 702. Der neue Mensch § 703. 704. Individualität § 705. Willensfreiheit § 706. Sündenfreie Entwickelung § 707. 708.

C) Das allgemeine Wesen des Bösen und der Sünde § 709 731 . 391

Die Sünde, das Böse und das Uebel § 709. Der Begriff des Uebels § 710. Die Negativität des Uebels und die Theodicee § 711. Das physische Uebel § 712. 713. Zusammenhang desselben mit dem moralischen § 714. Das Böse als Hintergrund auch des physischen Uebels § 715. 716. Die Phantasie oder Imagination als ursprüngliche Quelle des Bösen § 717—720. Das Naturböse als Strafübel § 721. 722., als Hemmung des fortgehenden Schöpfungsprocesses § 723. Die metaphysische Möglichkeit der Erbsünde § 724. 725. Die Thatsünde § 726. Das Gewissen § 727. Die Versuchung § 728. Die Schuld § 729. Gradunterschied der Sünden; Sünde gegen den heiligen Geist § 730. Leiblichkeit der Sünde § 731.

D) Sünde und Gesetz im menschlichen Geschlecht § 732—764 . 466

Die irdische Wirklichkeit der Sünde § 732. 733. Der geologische Process § 734. 735. Das Böse in der Natur § 736. Die Erbsünde in Zusammenhang hiemit § 737. 738. Der Tod der Sünde Sold § 739. 740. Das Unsterblichkeitsziel § 741. Die Verheissung nach der Sintfluth § 742. 743. Die Sintfluth selbst § 744. 745 Die kosmogonische Bedeutung derselben § 746. 747. Die historische Bedeutung; das Paradies § 748. 749. Die einheitliche Abstammung des Menschengeschlechts § 750. Die

Seite

Erbsünde, schon vorbereitet in der kosmogonischen Entwickelung § 751. 752. Die Erbsünde selbst § 753. Die Begehrlichkeit 754. 755. Die Selbstsucht § 756. Das Verhältniss Gottes zur gefallenen Menschheit § 757. Der Bund mit Noah § 758—760. Der Begriff des Gesetzes § 761. Abgrenzung des Gebietes der moralischen, socialen. politischen Wissenschaften § 762. 763. Ueberleitung zum dritten Theile der Glaubenslehre § 764.

ZWEITER THEIL.

KOSMOGONIE UND THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

EINLEITUNG.

557. Mit dem Worte Natur haben wir im ersten Theile der Glaubenslehre (§ 449 ff.) den der Weltschöpfung vorangehenden, im Wesen des dreieinigen Gottes, und näher, im zweiten Gliede der göttlichen Dreieinigkeit, in der Person des göttlichen Sohnes oder Logos, in dem Gemüthe, in der Imagination der Gottheit von Ewigkeit her ablaufenden Process der Zeugung, der Gedanken- und Gestaltenzeugung bezeichnet. Wir haben damit, dem Vorgange theosophischer Mystik folgend, auch theologisch dieses Wort in die prägnante Bedeutung eingesetzt, zu welcher ihm sein Ursprung und der eben so weit als tief greifende Gebrauch, der von ihm in den gebildeten Sprachen der Neuzeit, so innerhalb als ausserhalb der engeren Kreise eigentlicher Wissenschaft gemacht wird, ein unzweifelhaftes Anrecht giebt.

Von dem Worte Natur kann man, wie, nach einer früher gemachten Bemerkung (§ 36), von dem Worte Religion, recht eigentlich sagen, dass es eine Geschichte hat, und zwar eine der Geschichte dieses letztgenannten Wortes in überraschender Weise entsprechende. Wie dieses, so stammt es auch seinerseits aus der lateinischen Sprache und hat dort nur eine unbestimmte, schwebende Bedeutung, ähnlich wie das griechische φύσις, welches in der Uebersetzung des A. T. gar nicht, im Neuen T. auch nur selten, und nicht, wenigstens nicht unzweideutig, in der prägnanten Bedeutung vorkommt, welche wir dem lateinischen Worte anzuweisen auch im theologischen Interesse geboten glauben. Zwar hatte, sowohl von dem griechischen Worte φύσις, als von dem lateinischen *natura,* die Philosophie des Alterthums, schon die älteste ionische, dann die spätere namentlich in der aristotelischen und stoischen Schule, einen sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht; doch hat auch dieser Gebrauch ihm noch nicht die scharf ausgeprägte Bestimmtheit ertheilt, welche es in dem neueren wenigstens neben der unbestimmteren Bedeutung allmählig gewonnen hat. Hauptsächlich aber in Folge dieses Gebrauchs hat das Wort Natur auch

seinerseits in den neuern Sprachen ein allgemeines Bürgerrecht, und mit diesem Bürgerrechte eine genau abgegrenzte Bedeutung erlangt; allerdings nicht, wie das Wort Religion, eine von Haus aus theologische, wohl aber eine solche, die von der Theologie nicht ungestraft ignorirt werden darf. Denn die Nichtberücksichtigung dieser Bedeutung würde sich rächen und hat sich an der Theologie der kirchlichen Schule gerochen durch ein den Interessen der ächten theologischen Erkenntniss feindseliges Element des Weltbewusstseins, welches die Theologie nur dadurch zu bezwingen vermag, dass sie von ihrem Standpuncte, dem philosophischen, eine Verständigung über den wahren Inhalt solches Bewusstseins, — dies aber ist eben die Natur, die Natur als solche, — anbahnt. Wir betrachten es daher als einen glücklichen Griff der theosophischen Mystik, wenn sie sich ihrerseits dieses Wortes bemächtigt und ihm eine Bedeutung prägnantester Art beigelegt hat, welche dem aussertheologischen Gebrauche desselben zwar fremd ist und weit darüber hinausgreift, aber eben durch die Schärfe dieses Gegensatzes auf das Bedürfniss einer wissenschaftlichen Vermittelung mit den Begriffen und Vorstellungen, welche diesem Wortgebrauche zum Grunde liegen, hinweist. — Auch Spinoza spricht bekanntlich von einer *natura naturans* im Gegensatz zur *natura naturata*; aber so wenig wie der Begriff der *causa sui*, eben so wenig ist bei ihm der Begriff jener *natura naturans* zu seinem wahren Recht gekommen. Besser als Spinoza wusste Luther, was er wollte und sagte, wenn er ein *opus operans* von dem *opus operatum* unterschied.

558. Nicht aufgegeben, wohl aber erweitert und fortgebildet wird die eigenthümlich theologische Bedeutung des Wortes Natur jetzt beim Eintritt in den zweiten Theil der philosophischen Glaubenslehre. Wir bezeichnen damit auch fernerhin einen Zeugungsprocess und einen Inbegriff von Zeugungen; einen Zeugungsprocess, der von uns als die thatsächliche Fortsetzung erkannt wird jenes Zeugungsprocesses, welcher innerhalb der Gottheit vorgeht, und einen Inbegriff von Zeugungen, identisch dem inneren Wesensgrunde nach mit den flüssigen, unablässig wechselnden Gestaltenzeugungen, die in dem persönlichen Leben der Gottheit beschlossen bleiben. Aber Beides, der Process und das im Process Erzeugte, tritt jetzt seinem Dasein nach hervor aus diesem innern Lebensprocesse der Gottheit. Es bleibt von ihm zwar in durchgängiger Abhängigkeit, aber es gelangt, ihm gegenüber, zu einem Beharren in sich selbst, zu einer Selbstständigkeit, welche ausschlägt am Schlusse des Schöpfungsprocesses in die Erzeugung einer unbegrenzten Vielheit individuell lebendiger, gottebenbildlicher Persönlichkeiten.

559. Das Wort Natur, solchergestalt aus dem Weltbewusstsein

in das Gottesbewusstsein übertragen, und aus dem Gottesbewusstsein wieder rückwärts in den Zusammenhang des vom Standpuncte des Gottesbewusstseins neu zu gestaltenden Weltbewusstseins, dient sonach als ein Band, den Inhalt des Weltbewusstseins zusammenzuknüpfen mit dem Inhalte des Gottesbewusstseins. Es wird zu einem solchen Bande ausdrücklich dadurch, dass das Wort Natur den Inhalt des Weltbewusstseins bezeichnet als ein in einem stetig fortgehenden Processe des Erzeugtwerdens und Erzeugens, des Geborenwerdens und Gebärens Begriffenes. Nicht Gott als solcher, nicht der persönliche, selbstbewusste Gotteswille ist in diesem Processe unmittelbar das Zeugende; er so wenig, wie die hinter ihm als Bedingung und Grenze, aber nicht als Substanz des Willens ruhende Nothwendigkeit des Absoluten der reinen Vernunft (§ 428 ff.). Aber er ist durch seine Urschöpfungsthat die wirkende Ursache der Potenz dieses Zeugungsprocesses, durch eine Reihe nachfolgender Schöpfungsthaten die wirkende Ursache des Processes selbst als eines thatsächlich sich vollziehenden.

Scotus Erigena ist der philosophische Theolog, welcher, indem er in dem Worte Natur die charakteristische Doppelbedeutung des Geborenwerdens und Gebärens gewahr ward, eben mittelst dieses Blickes dessen Tüchtigkeit zu einem theologischen Terminus erkannte, su einem die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung und die Eigenthümlichkeit des Wesens dieser letzteren, sofern sie eben durch solches Verhältniss bedingt ist, bezeichnenden. Sein Versuch einer „Eintheilung der Natur" auf Grund jener Doppelbedeutung des Wortes in jene Vierzahl von Grundgestalten, der wir auch in der Sankhya-Philosophie der Indier begegnen, dieser Versuch, unbeholfen wie er es bleiben musste bei der Dürftigkeit der empirischen Naturanschauung, welche dem tiefsinnigen Denker zu Gebote stand, und bei der nicht geringeren Mangelhaftigheit der Kategorien neoplatonischer Speculation, die ihm dabei als Werkzeug dienten, (die aristotelischen würden, gerade zu diesem Zwecke, schon bessere Dienste haben leisten können), hat nicht zu einem Ergebnisse geführt, welches die theologische Wissenschaft sich als bleibenden Gewinn hätte aneignen können; aber der zum Grunde liegende Gedanke wird stets als ein bedeutsamer anerkannt werden dürfen. Bei aller ausdrücklich auf die Auffindung der Gegensätze in dem Naturbegriffe gerichteten Anstrengung hat es Scotus nicht zu einer klar durchgeführten Unterscheidung der innern göttlichen Natur — der *natura creata et creans* — von der creatürlichen — der *natura creata, sed non creans* — gebracht, so wenig wie alle nachfolgende Philosophie und Theologie der Schule. Er, so wie diese, ist erst in beträchtlich späterer Zeit von der volksthümlichen Mystik deutscher Nation durch diese Entdeckung

überflügelt worden. Auch die Creaturen, die aus dem wirklichen Schöpfungsprocesse hervorgehen, gelten dem Scotus für „Theophanien", wie uns nur die Erzeugnisse der innergöttlichen Natur. Der Accent jedoch, mit welchem Scotus den Begriff der Einheit des Geborenwerdens und Gebärens in der nach seiner Auffassung „zweiten" Naturgestalt betont, um diese dadurch von den drei andern auszusondern: dieser Accent drängt unverkennbar nach solcher Unterscheidung hin, wenn sie auch noch nicht gefunden ist. Denn nur in der vorcreatürlichen Natur ist Geborenwerden und Gebären unmittelbar Eines und vollständig ungetrennt, wie nach Philon der göttliche Logos zugleich der den Göttertrank kredenzende Mundschenk Gottes und der Göttertrank selbst. In der creatürlichen Natur tritt Beides auseinander, allerdings um verbunden zu bleiben, aber doch immer so, dass wir das Princip solcher Verbindung, die *coïncidentia τοῦ creare cum τῷ creari* (*Nic. Cus. de Vis. Dei I*, 12), jenseits der creatürlichen Natur aufzusuchen uns genöthigt finden. Wenn nun aber schon zu einer Zeit, wo dieses Wort noch keineswegs zu einer Macht geworden war in dem Wortgebrauche und durch den Wortgebrauch in der Denkweise der gebildeten Welt, der vorhin genannte Denker dasselbe für geeignet erkannt hat zu einem Mittel des Ausdrucks für den grossen Zusammenhang des Weltdaseins mit dem göttlichen, für die wechselseitige Immanenz des einen in dem andern: so müssen um so mehr jetzt wir uns aufgefordert finden, auf dieser Bedeutung des Wortes zu beharren und mit allem Nachdruck sie zur Geltung zu bringen, nachdem dasselbe als eine Macht, und zwar, in ihrer Isolirung von den religiösen, den theologischen Interessen, als eine diesen Interessen feindlich entgegenstehende und Gefahr drohende Macht im ausserthcologischen Bewusstsein der modernen Welt sich bethätigt hat. Denn allgemein hat, bei seiner Uebertragung in die modernen Sprachen, das Wort Natur die Bedeutung eines den creatürlichen Dingen als solchen inwohnenden, ihre Selbstständigkeit, ihre Unabhängigkeit von wirkenden Ursachen und Mächten ausser ihnen feststellenden Daseinsgrundes angenommen. Natur oder Schöpfung: so gestaltet sich die Alternative für Alle, die zwischen dem modernen Weltbewusstsein, welches sich durch die Macht der Geschichte wie durch einen Zauber an diesen Ausdruck festgeknüpft hat, und dem christlichen Gottesbewusstsein den Punct der Einigung nicht zu finden wissen. Wir zweifeln nicht, dass das christliche Gottesbewusstsein, unterstützt durch die Geistesmacht ächter, aus seiner Mitte heraus wiedergeborener Speculation zuletzt wohl die Mittel würde zu finden wissen, auch ohne den ihm selbst angeeigneten Besitz und Gebrauch des Wortes Natur jenen Zauber zu brechen und in die wahre Beschaffenheit des der creatürlichen Welt immanenten Daseinsgrundes die richtige Einsicht zu eröffnen. Aber wir halten dafür, dass schon durch den sprachlichen Ursprung dieses Wortes, noch mehr aber durch den eben aus diesem Ursprunge sein Recht ableitenden Vorgang theosophischer Mystik, der speculativen eines Erigena und der intuitiven eines Böhme,

diesem Bewusstsein der Weg gezeigt ist, wie es am raschesten und sichersten zu diesem Ziele hindurchdringen kann.

560. Dem Begriff der Natur in dieser umgestalteten Bedeutung, der Natur ausser Gott (*praeter Deum*, nicht *extra Deum*), der creatürlichen Natur, entspricht, nicht eigentlich als ein anderer, nur als eine andere Seite desselben Begriffs, der Begriff der Welt (*mundus, κόσμος*). Es bezeichnet nämlich dieser Ausdruck, wie der Ausdruck Natur den Inbegriff des Werdenden, so den Begriff des durch die Schöpfungsthaten der Gottheit Gewordenen. Er bezeichnet dies Gewordene als eine Vielheit und Mannichfaltigkeit wirklich existirender, beziehungsweise selbstständiger Dinge, und zwar als eine in Raum und Zeit unendliche, aber zugleich auch als eine durch denselben selbstbewussten Schöpferwillen, der ihr das Dasein gegeben hat, geordnete, unter feste Gesetze gebundene und zur Einheit, zu einem stets in sich zurückkehrenden Kreislauf ihrer Bewegungen zusammengefasste.

Das Wort κόσμος ist viel ausdrücklicher und unzweideutiger, als das Wort φύσις, ein biblischer Terminus. Dasselbe ist aus dem classischen Sprachgebrauche, und zwar ausdrücklich aus dem philosophischen, — denn erst diesem verdankt es die Bedeutung, welche hier in Frage kommt (nach Plutarch soll zuerst Pythagoras den Inbegriff des Seienden mit dem Namen κόσμος bezeichnet haben) — in den biblischen durch Vermittlung der alexandrinischen Schule eingeführt. Sein prägnantester Gebrauch gehört dem dieser Schule am nächsten stehenden Schriftsteller, dem Apostel Johannes an; andern neutestamentlichen Schriftstellern, z. B. dem Paulus, ist κτίσις der geläufigere Ausdruck. Im Alten Testament, und eben so noch in den synoptischen Aussprüchen des Heilandes (z. B. Marc. 13, 31) vertritt der Ausdruck: „Himmel und Erde“ seine Stelle. Es ist aber bemerkenswerth, dass sowohl der alexandrinische, als auch der neutestamentliche Wortgebrauch, als hätte er mit ausdrücklicher Unterlegung des Wortes κόσμος für οὐρανὸς καὶ γῆ überall das eben gedachte evangelische Apophthegma im Auge, allerorten sich dazu hinneigt, in dieses Wort die Bedeutung einer Entfremdung der Creatur von ihrem Schöpfer, eines Gegensatzes gegen ihren Schöpfer hineinzulegen, ähnlich, wie (ein Umstand, auf den wir später zurückkommen werden) in das Wort σάρξ. — Man wird uns vielleicht einer Inconsequenz beschuldigen, wenn wir anderwärts (so namentlich in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften) einen Werth gelegt haben auf sorgfältige Bewahrung biblischer Termini und genaue Einhaltung ihrer urkundlichen Bedeutung, hier aber mit Absicht und Bewusstsein abgehen von dieser Bedeutung. Hierauf dient zur Antwort, dass das erstere Verfahren überall an seinem Platze ist, wo ein solcher Terminus Ausdruck ist für einen Begriff von positivem Gehalte,

für welchen sich geschichtlich kein anderer Ausdruck von gleich prägnanter Bedeutung gebildet hat, so dass zugleich mit dem Terminus der Gehalt selbst aus dem Bewusstsein zu entschwinden oder in ihm eine Entstellung zu erleiden Gefahr läuft, wie solches eben z. B. mit den Begriffen göttlicher Attribute ganz unleugbar der Fall ist in der Dogmatik der kirchlichen Schule. Wo dagegen der Fall eintritt, dass für einen Begriff, den zum vollständigen Bewusstsein zu bringen eine Pflicht der Glaubenslehre ist, die Schrift zwar den geeigneten Terminus hat, aber von ihm Gebrauch macht nur in einer Sphäre, die sich nicht mit dem ganzen Umfange des Begriffes deckt, da liegt im Interesse der Wissenschaft und in ihrem Berufe, das in der Schrift nur noch in einem Dämmerlichte Erscheinende an den vollen Tag des Bewusstseins zu bringen, vielmehr dies, sich nicht an diese engere Bedeutung zu binden, sondern die weitere zu ihrem Recht zu bringen. So nun verhält es sich in der That mit dem Begriffe der Welt und mit dem diesen Begriff ausdrückenden eben so biblischen, wie ausserbiblischen Terminus. An dem biblischen Gebrauche des Wortes κόσμος haftet der Schein, und mehr als nur der Schein, als solle in den unter diesem Terminus begriffenen Dingen nichts Bleibendes, Ewiges, keinerlei Inwohnung des Göttlichen anerkannt, sie sämmtlich vielmehr als ein durch und durch Eitles und Nichtiges bezeichnet werden. Wäre nun das Wort nur ein biblischer Ausdruck, so würde es ganz in der Ordnung sein, dass auch die Wissenschaft seiner sich nur für das wirklich Eitle und Vergängliche des Weltinhaltes bediente. So aber, da dasselbe in den biblischen Sprachgebrauch aus einem Zusammenhange übertragen ist, woselbst es schon eine bestimmt ausgeprägte Bedeutung hatte, und da auch seitdem es selbst und die entsprechenden Wörter derjenigen Sprachen, welche in denselben Zusammenhang des Bewusstseins und der Geistesbildung eingetreten sind, diese Bedeutung behauptet haben, würde die Wissenschaft in jene Beschränkung des biblischen Wortgebrauches nicht eingehen können, ohne damit dem Missverständniss Vorschub zu leisten, als wolle sie, was doch in der That auch jener Wortgebrauch nicht hat wollen können, alles von dem profanen Wortgebrauche in den Begriff der Welt Eingeschlossene für ein Eitles und Nichtiges erklären; und dies um so mehr, als es sowohl der profanen als der biblischen Sprache an andern Wörtern fehlt, welche in Bezug auf diesen umfassendern positiven Begriff das Wort Welt und die gleichbedeutenden vertreten könnte. Die Gefahr aber solches Missverständnisses von sich abzuwenden, das liegt in alle Wege im Interesse und in der Pflicht der Wissenschaft. Die gesammte Folge unserer Entwicklung wird lehren, von wie tief eingreifender Wichtigkeit für die Gesammtheit der theologischen Erkenntniss die Einsicht ist, dass aus der Schöpferthätigkeit des göttlichen Liebewillens von vorn herein und fort und fort stets aufs neue mit dem vergänglichen zugleich ein bleibender, mit dem eitlen und flüchtigen zugleich ein beharrender, zu gediegener Dauer bestimmter Weltinhalt hervorgeht. Darum also gebührt dem Worte

Welt ausdrücklich in der zuerst im classischen Sprachgebrauch festgestellten, dann von der neuern Weltwissenschaft näher bestimmten und schärfer abgegrenzten Bedeutung, eben so wie dem Worte Natur und in ganz ähnlichen oder verwandten Beziehungen, ein Bürgerrecht in der Glaubenslehre. Dafür aber, dass auch jener Wahrheit ihr Recht werde, welche der biblische Sprachgebrauch in das Wort κόσμος hineingelegt hat, dafür hat die Wissenschaft in ihrem weiteren Verlaufe Sorge zu tragen. Sie vermag dies eben nur dann, wenn sie zuvor den Begriff der Welt in dem umfassendern Sinne festgestellt hat, für dessen allgemeine, vorläufige Bezeichnung hier der Ort war, dessen Ausführung aber das Geschäft des nächsten Fortgangs unserer Betrachtung sein wird.

Durch eine Anticipation, zu der wir uns veranlasst und ermächtigt fanden durch einen geschichtlich vorgefundenen philosophischen Wortgebrauch, haben wir in einem frühern Zusammenhange (§ 428) das Wort Welt von dem Universum der ewigen Wahrheiten, der reinen Vernunftwesen (*res intelligibiles*) gebraucht. Dieses Universum eine Welt in Gott zu nennen, gegenüber der Natur in Gott, empfielt sich durch das Beharren und Feststehen des Inhalts dieser Welt gegenüber der unendlichen Flüssigkeit und Flüchtigkeit der innergöttlichen Naturgebilde. Doch muss es verstattet bleiben, auch auf die innergöttliche Natur den Ausdruck Welt zu übertragen, da sie jenes reine Gedankenuniversum eben so sehr an Realität und Lebendigkeit ihrer Gebilde überragt, wie sie von ihm an Stabilität und Unwandelbarkeit überragt wird.

561. Was zwischen diese zwei Naturen, die innergöttliche und die (beziehungsweise) aussergöttliche in die Mitte tritt, das Subject des Zeugungsprocesses der aussergöttlichen Natur und das Object der selbstbewussten schöpferischen Willensthätigkeit, welche, die innergöttliche Natur im Hintergrunde, diesen Zeugungsprocess und mit ihm die aussergöttliche Natur hervorruft: das ist die aus dem letzten Abschnitte unsers ersten Theiles uns bekannte Weltmaterie. Es ist die Weltmaterie als das für alle Ewigkeit, das heisst (§ 495) für die ganze Unendlichkeit des Zeitverlaufes unwandelbar feststehende Erzeugniss jenes ersten Schöpfungsactes, worin der göttliche Liebewille durch freien, selbstbewussten Entschluss für sich selbst die Gestaltung fand, durch welche ihm die Schöpfung einer Welt in dem so eben bezeichneten Sinne, einer Welt von Wesen seines Gleichen, lebendiger, selbstbewusster Persönlichkeiten, der allein würdigen Gegenstände und Zielpuncte seines unendlichen Liebesdranges, ermöglicht ward.

Im ersten Theile unsers Werkes haben wir die Entwickelung des Gottesbegriffs als durchgängig bedingt erkannt durch die Voraussetzung

eines Absoluten der reinen Vernunft, das heisst (§ 321 ff. § 411 ff. 426 ff.) einer unendlichen, ins Unendliche bestimmten, gestalteten und gegliederten Daseinsmöglichkeit als inwohnender, nicht irgendwie von Aussen hinzukommender Bedingung jener Urthat der Selbstbejahung, durch welche (§ 329 ff. § 424 ff.) Gott ist, oder genauer, durch welche er da ist, existirt. Dem entsprechend erkennen wir im gegenwärtigen zweiten Theile die Entwickelung des Schöpfungsbegriffs, des Natur- und Weltbegriffs, als eben so durchgängig bedingt durch die immanente Voraussetzung des Begriffs der Weltmaterie. Sie selbst, diese Materie, ist an und für sich, ihrem allgemeinen Wesen nach, gar nichts Anderes, als die Möglichkeit einer Welt, ganz in dem entsprechenden Sinne, wie das Absolute der reinen Vernunft unmittelbar (§ 540) nur die Möglichkeit Gottes ist, und nur erst mittelbar durch die Schöpferthätigkeit Gottes, auch die Möglichkeit der Materie, so wie durch die Materie der Welt. Dies das Ergebniss des Schlussabschnitts unsers ersten Theiles, mit welchem wir jetzt den zweiten eröffnen. Der Begriff der Weltmaterie, in welchen die Entwickelung unsers ersten Theiles ausmündet, dieser Begriff ist allerdings ein sehr anderer, als der den gewöhnlichen Vorstellungsweisen, zum Theil auch noch der Philosophen, geläufige. Doch ist er ein durch die reiche philosophische Entwickelung, für die seit den ersten Anfängen der Speculation das Problem der Materie ein Angelpunkt war, hinlänglich vorbereiteter. Zu allen Zeiten war das Streben ächter Speculation dem Ziele zugewandt, den Dualismus, der in der Vorstellung einer uranfänglichen, unwandelbar beharrenden Weltmaterie liegt, zu überwinden; die Materie als negatives Grundprincip des Weltdaseins und der Weltentstehung, zugleich zu unterscheiden von, und in Eins zu setzen mit dem positiven Princip, der Idee der Gottheit. Bei diesem Ziele ist, so glauben wir uns rühmen zu dürfen, unsere Darstellung nun wirklich angelangt. Wir haben die Materie erkannt als das eigene Wesen, als die in sich befestigte Substanz des schöpferischen Liebewillens, welcher durch freie Urthat in einen Gegensatz gegen sich selbst, in eine Urzweiheit, die metaphysisch nothwendige Grundbedingung aller weiteren Erfolge seiner Schöpferthätigkeit, eingeht. Alle empirisch nachweisbaren Eigenschaften des allgemeinen Weltstoffes, seine Ausbreitung über die Unendlichkeit des Raumes, seine Antitypie und Schwere, seine in allem Wandel der Qualitäten unwandelbare quantitative Gleichheit mit sich selbst, erklärten sich uns vollständig, eben so kunst- als zwanglos aus dieser grossen Einsicht; alle, nur freilich nicht jene eingebildeten, welche, durch die hergebrachten und, trotz des immer erneuten Widerspruchs der Philosophen, fast schon verjährten Vorurtheile, die durch ein unvermeidliches Geschick der Geistesentwickelung mit der modernen Riesenarbeit der empirisch-mathematischen Naturforschung so tief verwachsen sind, mit jenen erfahrungsmässig bewährten Grundeigenschaften in gleichen Rang gestellt zu werden pflegen. Das Gespenst des Atomismus, welches vor den Augen jener Empiriker, die nur durch das Werkzeug der Mathematik, aber nicht durch

das der Speculation den Thatsachen beizukommen wissen, nicht weichen will und heut zu Tage auch die geistvollsten philosophischen Forscher aufs neue zu äffen begonnen hat: dieses Gespenst verschwindet, wie andere Gespenster, vor dem hellen Tageslichte einer speculativen Einsicht in das Wesen der Materie, und vor der Gegenwart des Gottes, dessen Geist wir als inwohnend diesem Wesen, nicht als von Aussen nur die Materie anwehend, erkannt haben. — So ist also der Sinn unsers Satzes, welcher die Materie zwischen Gott und die Welt, zwischen die Natur in Gott und die Natur ausser Gott in die Mitte stellt, kein dualistischer, oder er ist ein dualistischer nur in sofern, als der ächte Dualismus den ächten Monismus und Monotheismus nicht ausschliesst. Die Materie, welcher wir diese Stelle anweisen, ist nicht ein Ding, von dem Willen der Gottheit, der eine Welt erschaffen will, sei es in Gott oder ausser Gott, schon vorgefunden; aber sie ist eben so wenig ein Ding wie andere Dinge, die erst aus der Materie geschaffen werden, eine Creatur, die neben sich noch für andere Creaturen, etwa für Geister, von jenem Schöpferwillen äusserlich zu ihr hinzuerschaffen, einen Platz liesse. In ihr ist, um es noch einmal zu sagen, so wie sie da ist, alle und jede Möglichkeit eines weitern creatürlichen Daseins umschlossen; sie ist aber da, mit dem Augenblicke, da Gott aus freier Bewegung den Entschluss fasst, eine Welt zu schaffen. Sie ist selbst dieser göttliche Entschluss als eine reale Wesenheit; sie ist der göttliche Wille, so wie er sich, aus freier Bewegung, aus einer Bewegung, die an sich, nach allgemein metaphysischer Möglichkeit, auch in einen andern Entschluss hätte auslaufen können, für alle Ewigkeit zu unwandelbarer Dauer als Liebewille festgestellt hat. Abgetrennt gedacht von diesem Liebewillen ist sie ein Nichts („Unwesen“ ist ein Ausdruck, den sich die Wissenschaft von dem alten deutschen Mystiker Berthold von Chiemsee, der ihn ausdrücklich von der Materie braucht, aneignen könnte), oder vielmehr sie ist das Nichts, das daseiende, geschaffene oder gewordene Nichts einer unendlichen Daseinsmöglichkeit, die sich zu jener ersten schlechthin voraussetzungslosen Daseinsmöglichkeit, dem eigenen Prius der Gottheit, in entsprechender Weise als unendliche positive Grösse verhält, wie zur lebendigen, persönlichen Gottheit als unendliche negative Grösse. In ihr ist nach seiner ganzen Unermesslichkeit der Inhalt des lebendigen, persönlichen Daseins der Gottheit gegenwärtig, aber aufgehoben, als Potenz, nicht als Actus, wie in der Gottheit selbst. Auch würde sie für sich und durch sich selbst nie und nimmer zum Actus werden können; sie wird es eben nur durch die Gottheit, durch welche, bei welcher und in welcher sie ist und das ist, was sie ist. Die Art und Weise der Actualisirung dieser unendlichen zweiten Potenz des Daseins zur Erkenntniss zu bringen, das eben ist die Aufgabe dieses zweiten Theiles unserer Darstellung, so wie, das Entsprechende zu leisten in Bezug auf die Actualisirung der ersten Potenz, — des Absoluten der reinen Vernunft — die Aufgabe des ersten war.

In mehrfacher Anknüpfung an Lehren der urchristlichen Gnosis und der neoplatonischen Philosophie findet sich öfter wiederholt gerade in den speculativern Darstellungen der Trinitätslehre die Neigung, den Begriff des Weltstoffes in diejenige Stelle des Gottesbegriffs hineinzusetzen, welche von uns erkannt worden ist als die in Wahrheit dem Begriffe des Willens, des selbstbewussten Schöpferwillens gebührende (§ 473 f.). Dieses geschichtliche Phänomen wird in dem hier Gesagten seine Erklärung finden. Eben daraus würde sich, dafern wirklich, was freilich nach den neuern Forschungen als zweifelhaft erscheint, der indischen Timurti ein ächter trinitarischer Gedanke zum Grunde liegen sollte, die Stellung des Schiwa (dann ohne Grund von Schelling in seinen Vorlesungen über Philosophie der Mythologie beanstandet) in der dritten Stelle dieser Dreiheit erklären lassen. Denn Schiwa ist seinem gesammten Charakter nach ein materieller Gott, während dagegen Wischnu, trotz seiner Incarnation, ja selbst in Gemässheit derselben, in allem Wesentlichen als der Gott eines vorcreatürlichen Naturprincips erscheint. Den Begriff des Willens in seiner Reinheit und ethischen Gediegenheit zu fassen, hat das indische Volk sich stets und in allen Beziehungen als unvermögend gezeigt; dagegen wäre es wohl denkbar, dass seiner Phantasie sich die Vorstellung jenes materiellen Gottes für den Begriff des sittlichen Willensgottes genau an der Stelle untergeschoben hätte, wo nach trinitarischer Grundanschauung der Letztere seinen Platz hätte finden müssen.

562. In dem Begriffe der Weltmaterie, so wie derselbe, auf Grund der vorangeschickten Lehre von Gott, von seinen Wesensbestimmungen und Eigenschaften, im Schlussabschnitte des ersten Theiles entwickelt ward, liegt nach innerer Nothwendigkeit dies, dass die Materie nur Eine ist, ausgebreitet über den unendlichen Raum als eine zwar nicht extensiv, wohl aber intensiv begrenzte Grösse, begrenzt durch eine unwandelbare Maassbestimmung (§ 553) der ihr inwohnenden, ihr Wesen ausmachenden Kräfte der Antitypie und der Schwere (§ 550 f.); obwohl diese Kräfte erst durch Theilung der Materie in Wirksamkeit treten. Denn, so gewiss die Substanz der Materie nichts Anderes ist, als die durch eine freie Urthat zur Möglichkeit eines creatürlichen Daseins entäusserte Wesenheit des göttlichen Willens (§ 549): so gewiss wird der Einheit dieses Willens eine ursprüngliche, in allen Theilungen und Spaltungen, welche der Fortgang des Schöpfungsprocesses mit sich bringt, unwandelbar sich erhaltende Einheit jener Substanz entsprechen müssen.

Im Interesse der Wahrheit und der nachfolgenden Entwickelung habe ich hier einen Irrthum der Darstellung des ersten Theiles zu berichtigen. Es war dort (§ 555) bereits in den Act der *creatio prima* die Entstehung einer Vielheit materieller Grundsubstanzen gesetzt, es

war der Begriff der Materie selbst als eine solche Vielheit ursprünglich von einander verschiedener Grundstoffe bezeichnet worden. Der Anlass zu dieser Irrung lag in einer Thatsache empirischer Naturforschung, deren Beachtung mir dort als unumgängliche Bedingung erschien für die richtige Erkenntniss des Schöpfungsprocesses, und die mir auch jetzt noch als eine solche erscheint, obgleich mir über das Irrige der dort gegebenen Deutung kein Zweifel bleibt. Für den Standpunct physikalischer Forschung stellen, wie bekannt, die s. g. chemischen Elemente sich als einfache Substanzen dar, in dem strengen Wortsinn, von welchem diese Forschung nicht lassen kann, ohne damit für das ganze Gebiet der Physik und Chemie die Basis exacter Berechnung der Körper- und Bewegungsgrössen aufzugeben, welche durch die Entdeckungen Newtons und Lavoisiers (§ 553 f.) gewonnen ist. Das chemische Element wird als solche Substanz bezeichnet durch die quantitative Unveränderlichkeit seiner Masse, welche sich beurkundet durch die überall mögliche Wiederherstellung jedes Massentheils, der mit anderartigen Massen eine chemische Verbindung eingegangen ist, in unveränderten Maassverhältnissen aus jeder solcher Verbindung. Die Elementarsubstanze, — dies ist der Gesichtspunkt, den wir auch im Nachfolgenden festhalten müssen, obgleich er uns im Vorhergehenden irre geführt hat, — die chemischen Elementarsubstanzen gleichen in dieser Beziehung allerdings der allgemeinen Weltmaterie. Richtet man nur hierauf die Aufmerksamkeit, so kann und wird der Schein entstehen, als sei überhaupt kein Grund vorhanden, eine einige Materie als substantielle Grundlage des Schöpfungsprocesses anzusehen. An die Stelle dieser einigen Materie drängt sich dann die Vorstellung einer Vielheit von Materien ein: eben jener elementarischen Substanzen oder Grundstoffe, welche innerhalb unsers irdischen Erfahrungsgebietes, und voraussetzlich noch darüber hinaus, den chemischen, so wie allen organischen Processen zum Grunde liegen. In dieser Vorstellung befangen, welche aber dort nicht in einer deutlichen Erkenntniss jener wichtigen Grundthatsache ihre Entschuldigung findet, hatte schon im Alterthum Empedokles, und hatte im 16. Jahrhundert der Spanier Gomez Pereira die s. g. vier Elemente, — keineswegs ein in gleichem Sinne wie die chemischen Elemente seinem Massenbestand nach Unveränderliches, — an die Stelle setzen wollen, welche andere Philosophen der einigen Weltmaterie einräumen. Dem exacten Empiriker, der ein für allemal sich von philosophischen Fragen fern zu halten entschlossen ist, wird es kaum zu verargen sein, wenn er, zwar nicht bei jener alterthümlichen, wohl aber bei der durch die neuere Entwickelung der Chemie berichtigten Vorstellung von einer Vielheit elementarischer Grundsubstanzen stehen bleibt und den Begriff einer einheitlichen Weltmaterie als nicht in das Bereich seiner Beobachtung fallend auf sich beruhen lässt. Die philosophische, und mit der philosophischen die theologische Betrachtung würde dagegen hinter ihrer Aufgabe zurückbleiben, wenn sie nicht einer tiefergreifenden Erwägung Raum geben wollte. Bedeutsam wie jenes Factum quantitativer Un-

wandelbarkeit der chemischen Grundstoffe bei durchgängiger Wandelbarkeit des Qualitativen es ist, — keineswegs nur für die chemische und physikalische Analyse, sondern auch für die speculative Betrachtung, in ganz anderer Weise, als der atomistische Materialismus und Spiritualismus je dies gewahr werden kann, — bleibt doch die daraus gezogene Folgerung einer ursprünglichen Selbstständigkeit jener Grundstoffe, einer ursprünglichen Getheiltheit der Materie, wie im Mittelalter, der grossen Mehrzahl der platonisch oder aristotelisch geschulten Scholastiker gegenüber, Roger Baco eine solche anzunehmen wagte, eine irrthümliche. Sie wird ausgeschlossen schon durch eine gründliche Einsicht in die Natur des ersten Schöpfungsactes, in das Verhältniss der materiellen Substanz, welche daraus hervorgeht, zur Natur und Wesenheit des göttlichen Willens, welche in ihr, dieser Substanz, sich spiegelt. Es darf in dieser Beziehung auf die Entwickelung der Begriffe des göttlichen Willens und seiner ersten Schöpfungsthat in unserm ersten Theile zurückgewiesen werden, welcher erst an seinem Schlusse jener Irrung Raum gegeben hat. Doch ist zu dieser Entwickelung noch ein Moment nachzutragen; was nicht geschehen kann ohne die Berichtiguug noch einer andern Partie unserer Darstellung. Wir finden uns nämlich veranlasst, hier an den Begriff zu erinnern, welcher § 469 von dem Gegensatze einer realen und einer idealen Reihe von Gedanken, von lebendigen Gestaltenzeugungen des göttlichen Gemüthes aufgestellt worden ist. Solcher Gegensatz hat seine richtige Stelle nicht in dem dortigen Zusammenhange; er gewinnt seine wahre Bedeutung erst durch die Voraussetzung des göttlichen Willensentschlusses zur Weltschöpfung. Im vorcreatürlichen Lebensprocesse der Gottheit kann zwischen dem rein idealen Geschehen innerlicher Gedankenzeugung und dem zugleich realen der Zeugung von Gestalten, die sich in anschaulicher Raumerscheinung bethätigen, ein sachlicher Unterschied nicht angenommen werden. Es besteht vielmehr gerade darin die Eigenthümlichkeit jenes Processes, dass jedweder lebendige Gedanke der Gottheit sich in einem eben so lebendigen Gebilde der räumlichen Anschauung ausprägt; allerdings nur zu einem flüssigen und flüchtigen, zu einem solchen, welchem die das materielle Dasein charakterisirenden Eigenschaften der Antitypie und Schwere und mit ihnen jede Dauer, jedes Beharren, noch fremd bleiben. Dem gegenüber nun besteht die grosse Entäusserungsthat des ersten Schöpfungsactes, die Urthat des göttlichen Liebewillens zur Weltschöpfung, ausdrücklich darin, dass Gott auf die Unmittelbarkeit der Erscheinung seines innern Gedankenlebens in räumlichem Geschehen, in räumlicher Bewegung, auf die unmittelbare, raumzeitliche Bethätigung seiner „Herrlichkeit“ (§ 514 f.) verzichtet. Er zieht dieses Gedankenleben zurück in die Region reiner Idealität oder Innerlichkeit, und er macht dagegen durch Erzeugung der Materie die Unendlichkeit des Raumes zum Schauplatz creatürlicher Selbstentwickelung, damit sich, kraft der (nach einem Ausdruck des grossen Albertus) in das Wesen der Materie hineingelegten *potentia inchoationis formae,*

fortan der Inhalt der göttlichen Gedanken aus ihr in Gestalt selbstständiger, eigenlebiger Geschöpfe wieder emporhebe. Die „zweiten Gedanken“ — nach einer von Duns Scotus (Ritter, Gesch. der Phil. VIII, S. 395. S. 447 f.) aufgestellten Unterscheidung — die *cogitationes secundae* in Gott sind nicht mehr, wie die *cogitationes primae* es sind, unmittelbar zugleich Raumgestalten und räumliche Bewegungen. Demzufolge können wir nicht umhin, in die Materie als eingehend zu denken die Totalität aller Kräfte der innergöttlichen Natur, sofern dieselben (§ 440 ff. § 492 ff.) im Raume wirken, den Raum erfüllen; jene *invisibilia,* von denen es bei Tertullianus heisst (*c. Prax.* 7): *habent apud Deum et suum corpus, et suam formam.* Der Uract der Schöpfung besteht eben in dieser Abscheidung der zwei zuvor als ungetrennt zu denkenden Seiten des innergöttlichen Naturlebens: der subjectiven, idealen, welche eben erst durch diesen Act zu einer reinen Innenwelt wird, die ihre Objecte ausser sich hat und nur eben durch die Einheit der absolut geistigen, über die Unendlichkeit dieser Objecte übergreifenden Willenssubstanz mit ihnen verbunden bleibt, und den objectiven, realen, welche durch den Urschöpfungsact nur erst in Gestalt einer realen, durch eine unendliche Reihe nachfolgender Schöpfungsacte zu verwirklichenden Möglichkeit ihrer selbst, d. h. eben der Materie, aus der bis dahin bestehenden Ununterschiedenheit jener beiden Seiten herausgestellt wird. — Es erhellt nach dem Allen von selbst, wie diese reale Urmöglichkeit eines creatürlichen, eines Weltendaseins, die Weltmaterie, nur als Eine gedacht werden kann, so unzertrennlich Eins, wie die Substanz des göttlichen Willens, die Substanz der Gottheit selbst, von welcher fortan diese Weltmaterie eine wesentliche Seite darstellt, nur Eine, und nicht eine Mehrheit ist. Die quantitative Unveränderlichkeit der Weltmaterie ist der reale Ausdruck, die raumzeitliche Erscheinung des göttlichen, auf das Entstehen und Bestehen eines creatürlichen Universums gerichteten Schöpferwillens. Sie tritt ein unmittelbar mit der Selbstbestimmung der göttlichen Willensfreiheit zur Substanz des schöpferischen Liebewillens, und sie kann daher in keiner Weise betrachtet werden als das Ergebniss nur so zu sagen der Summirung einer Reihe von Elementarsubstanzen.

563. Wie nur durch solch philosophische Fassung der Begriff der Weltmaterie zu einem inwohnenden, wesentlichen Momente theologischer Erkenntniss wird, so wird wiederum nur durch den so gefassten Begriff der Materie der Process der Weltschöpfung*) zu einem ausdrücklichen Problem wissenschaftlich theologischer Forschung. Er wird zu solchem Problem, gegenüber jener leer abstracten Fassung des allmächtigen Schöpferwillens, welche auf alle Fragen nach dem Wie der schöpferischen Vorgänge keine andere Antwort hat, als in dem überall sich selbst gleichen Dass des göttlichen Willensbeschlusses. Er wird nicht minder dazu, gegenüber auch jenen An-

schauungen des Naturalismus und naturalistischen Pantheismus, für welche das Problem, die Entstehung der creatürlichen Dinge zu erklären, gar nicht vorhanden ist, da sie statt der Entstehung nur einen unablässigen Formenwandel, nur einen unaufhörlich sich wiederholenden Process vielgestaltiger Zusammensetzung des Einfachen und immer erneuter Wiederauflösung des Zusammengesetzten in seine einfachen Bestandtheile kennen.

*) Die Schöpfung der Materie wird von einigen älteren Kirchenlehrern (auf den Vorgang Philons) durch das Wort κτίζειν, die Schöpfung aus der Materie durch das Wort δημιουργεῖν bezeichnet; jene vorzugsweise dem „Vater", diese dem „Sohne" zugeschrieben.

564. Mit dem Begriffe der Weltmaterie ist nämlich für den Fortgang des Schöpfungsprocesses ein Gegensatz der Principien gesetzt, das Vorbild oder der Urtypus jener Zweiheit, welche wir in allen Zeugungsprocessen der lebendigen Natur als durchgehende Bedingung erkennen. Was auch fernerhin geschaffen wird, lebendige und geistige Creatur nicht minder, wie unlebendige und leibliche, das wird durch den freien göttlichen Schöpferwillen aus der Materie geschaffen. Weil jedoch die Materie nicht ihrerseits nur ein todtes äusserliches Ding, nur Object eines Willens, aber nicht selbst ein Wille, weil sie vielmehr die geistige Substanz des göttlichen Willens ist, zurückversenkt in die Potenz, von der auch in der Gottheit alles Dasein, alle Thätigkeit und Bewegung ihren Ausgang nimmt (§ 548): so kann das Verhalten der Materie im Schöpfungsprocesse nicht ein blos leidendes sein. Auch sie ist mitthätig in diesem Processe, mitthätig als der lebendige und lebengebende Mutterschooss (*materia* = *matrix*), welcher, befruchtet durch das Eindringen der freien göttlichen Schöpfermacht, der er von vorn herein durch seinen Ursprung geöffnet ist, die Dinge der creatürlichen Welt aus seinem Dunkel hervorgehen lässt.

565. Nur wenn er solchergestalt als Zeugungsprocess gefasst wird, als Process einer Zeugung, in welcher nicht der persönliche Wille der Gottheit nur als solcher, sondern durch Einwirkung dieses Willens die Materie das Zeugende ist, nur so wird der Schöpfungsprocess zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss. Denn an die Stelle der vermeintlich allmächtigen Willkühr des nur in leerer Abstraction gefassten Schöpferwillens, die als solche jedweder Erkenntniss sich entzieht, tritt dann ein Gesetz der Nothwendigkeit, nicht ein dem schöpferischen Willen äusserliches, sondern ein in dem eigenen Wesen

dieses Willens, der sich ja selbst durch freie Urthat die Gestalt gegeben hat, in welcher sein Wirken an dieses Gesetz gebunden ist, begründetes. Die Erkenntniss dieses Gesetzes ist fortan das Problem, welches die Glaubenslehre, die ausdrücklich hiemit ein neues, in ihrer bisherigen kirchlichen Gestaltung noch so gut wie übersehenes oder ausdrücklich verleugnetes Object gewinnt, in ihrer Schöpfungstheorie zu lösen hat.

Schon einmal (§ 546) nahm ich Veranlassung an den Ausspruch Fichte's zu erinnern, dass über den Schöpfungsbegriff, über das Wesen oder die innere Natur der göttlichen Schöpferthätigkeit noch nie ein verständliches Wort gesprochen sei. Derselbe hat seine Giltigkeit nicht allein gegenüber der abstrusen Allmachtsvorstellung des kirchlichen Dogmatismus und dem daraus abgeleiteten gänzlich inhaltlosen Begriffe einer „Schöpfung aus Nichts", sondern eben so sehr auch gegenüber den Voraussetzungen der angeblich „exacten" Forschung, mögen sie im atheistischen, pantheistischen oder theistischen Gewand auftreten, welche die Welt zwar aus Bewegungen der Materie ableiten, aber der Materie als eines todten Dinges, eines der Natur des Geistes entweder von Haus aus fremden oder ihm entfremdeten, mit der Wurzel von ihm abgetrennten Atomenhaufens. Denn bei dieser Vorstellung nicht minder, wie bei jener dogmatistischen, gehen der Wissenschaft schlechthin alle Gedanken aus. Wie aus dem Geiste eine solche Materie habe entstehen können, wie er über eine solche irgend eine Gewalt, eine weltenbildende, zu üben vermöge: das ist und bleibt etwas ganz eben so Undenkbares und Unbegreifliches, wie dass der göttliche Geist ohne Materie durch sein blosses Wollen die Dinge fertig in den Raum hineingestellt habe. Die letztere Vorstellung hat dabei noch vor der ersteren den Vortheil des kürzeren Weges voraus. Darum also fällt unter allen Umständen uns der Schöpfungsbegriff der hergebrachten Dogmatik, möge er sich nun mit dem entlehnten Flitterstaat der mechanischen Naturwissenschaft aufzuputzen für rathsam erachten oder nicht, unter die Kategorie der „Worte", die „eben da zu rechter Zeit sich einstellen, wo Begriffe fehlen." Von einer wissenschaftlichen Creationstheorie kann in einer Dogmatik, die sich an dergleichen Worte hält, ein für allemal nicht die Rede sein; die Stelle einer solchen bleibt eine leere oder nur mit unverständlichen Buchstaben vollgeschriebene Tafel. Die philosophische Glaubenslehre, wenn sie den Inhalt gewinnen will, mit welchem diese Leere auszufüllen ist, darf es nicht verschmähen, in Schachten der Anschauung und des Gedankens hinabzusteigen, welche vor ihr nur von so verrufenen Bergleuten wie denen der „Gnosis", der „mystischen Theosophie" und der „Naturphilosophie" betreten sind. — Durch die im letzten Abschnitte des ersten Theiles ausführlich dargelegte Lehre vom Wesen der Materie haben wir uns auf das Bestimmteste losgesagt von jedem solchen Dualismus, welcher den göttlichen Willen in seiner Schöpferthätigkeit

irgendwie auf ein äusseres, seinem Wesen fremdes Hinderniss stossen lässt, wäre es auch ein selbstgemachtes. Was in aller Welt hätte doch Gottes schöpferische Weisheit und Güte vermögen können, sich bei ihrem grossen Gange einen solchen Stein, einen solchen Klotz, oder Milliarden von Milliarden solcher Steine, solcher Klötze muthwillig in den Weg zu wälzen? Ganz einem andern Quell entspringt unser Satz, dass es zum Verständniss der göttlichen Schöpferthätigkeit unerlasslich ist, eine Zweiheit von Principien in Gott selbst anzuerkennen, eine solche, die, in anderer Gestalt auch schon vor der Weltschöpfung in Gott vorhanden, erst durch den Entschluss der Weltschöpfung die Gestalt annimmt, in welcher uns das eine der zwei Principien als Weltmaterie, dynamische, potentiale und hiemit einheitliche, mit ihrer dem göttlichen Verstand immanenten Idee identische Weltmaterie entgegentritt. Die Weltmaterie ist ihrem Wesen, ihrem Selbst nach (sofern von einem Selbst bei dem schlechthin Selbstlosen die Rede sein kann), so wenig ein Aussergöttliches, wie der Raum, den sie erfüllt (§. 492), wie die innergöttliche Natur, die vor ihr diesen Raum, die unendliche Möglichkeit eines Daseins, welches eben darum, weil es, um zu sein, des Raumes nicht entbehren kann, nie und nimmer aus dem Umkreise göttlicher Wesenheit heraustritt, erfüllt hat (§ 443). Sie ist diese Natur selbst, in der umgewandelten Gestalt, welche dieselbe dadurch gewinnt, dass der Wille der Gottheit sein Selbst in das ihrige hineinlegt (§ 547). In ihren Begriff darf keine Bestimmung, keine Eigenschaft als Merkmal aufgenommen werden, welche nicht auch im Begriffe der Gottheit ihren Platz fände. Was in der materiellen Natur hinzuweisen scheint auf aussergöttliche Eigenschaften und Wesensbestimmungen: das alles wird sich uns im Nachfolgenden zurückführen auf die in ihrer Wurzel negativen, wenn auch durch die metaphysische Natur dieser Negation eine positive Bedeutung gewinnenden Bestimmungen, durch welche der Unterschied des Creatürlichen nicht vom Wesen, wohl aber vom Dasein der göttlichen Persönlichkeit bedingt ist.

Die creatürliche Natur ist aus der Materie, aber die Materie selbst ist aus Gott. Sie ist aus Gott, in dem doppelten Sinne einer Schöpfungsthat des göttlichen Willens und eines Erzeugnisses der innergöttlichen Natur, als ein *αὐτογενές* oder *αὐτογέννητον*, wie, nach einem Ausdruck der naassenischen Gnosis, diese vorcreatürliche Natur selbst. So ist schon in der Entstehung der Weltmaterie jene Zweiheit der Factoren nachweisbar, in welche dann, einmal geschaffen und erzeugt, die Weltmaterie selbst als der eine Factor eintritt. Der göttliche Liebewille, indem er zum Behufe der Weltschöpfung sein zweites depotenzirtes Selbst, die Materie aus sich projicirt, schafft sich diesen seinen „Gegenwurf" nicht aus Nichts. Er giebt dem schon vorhandenen Gegensatze seiner eigenen Natur und der (im engeren Sinne so von uns genannten) Natur des innergöttlichen Gemüthes (§ 459) nur eine neue Gestalt, die Gestalt, für die sich uns der Ausdruck eines

göttlichen Ich und eines göttlichen Nicht-Ich schon oben (§ 548) als der geeignete dargeboten hat. — Der Gedanke, dass der reale Gegensatz, der in allen Lebensprocessen der creatürlichen Natur eine so hervortretende Stellung einnimmt, insonderheit dass der die organische Zeugung bedingende Gegensatz der Geschlechter, dieser „Abgrund des Denkens für die menschliche Vernunft“, wie Kant ihn (in einem Briefe an Schiller) genannt hat, mit der Bemerkung, dass „man doch die Vorsehung hiebei nicht, als ob sie diese Ordnung gleichsam spielend, der Abwechselung halber beliebt habe, annehmen wird, sondern Ursache hat, zu glauben, dass sie nicht anders möglich sei“ (vergl. auch die Aeusserungen in der Anthropologie, WW. X, S. 184), — dass, sagen wir, solcher Gegensatz seinen Urtypus habe in dem Gegensatze der selbstbewussten und persönlichen göttlichen Willensmacht zu der ihrer selbst entäusserten, in die Gestalt der Weltmaterie eingegangenen: dieser Gedanke ist in der That ein nicht abzuweisender. Auf dichterisch-religiöser Vorausnahme desselben beruht die Gestalt des Eros als kosmogonischen Princips, beruht nicht minder das durchgeführte Princip der Geschlechtsdualität in den theogonischen und kosmogonischen Mythen des vorchristlichen Heidenthums, der urchristlichen Gnosis und der jüdischen Kabbala, (auch schon bei Philon, *de Opific. mund.* 3, finden wir eine deutliche Spur davon), welche nachklingt in so manchen Sinnbildern theosophischer Weltanschauung; noch in jüngster Zeit hat die speculative Mystik eines Baader das Bild der „Androgyne“ nicht verschmäht. Wir werden Sorge tragen, uns nicht in derartige symbolische Phantasmogorien zu verirren; immerhin aber durften wir in unserer Darstellung des Begriffs der Materie darauf hinweisen, wie zu den Begriffen der Vaterschaft und der Sohnschaft, wenigstens sofern dieselben im Sinne der Offenbarungstrinität, nicht der Wesenstrinität genommen werden, auch der ergänzende Begriff einer Mutterschaft nicht fehlt.

Die kirchliche Dogmatik hat bekanntlich von Alters her mit allem Nachdruck, der ihr zu Gebote stand, den Unterschied zwischen Zeugung und Schöpfung (*generatio* und *creatio*) betonen zu müssen gemeint. Das Object des göttlichen Zeugungsprocesses ist ihr ausschliesslich nur der Sohn, das Object des Schöpfungsprocesses die Welt. Das war in der ersten Entstehung des kirchlichen Lehrbegriffs geschichtlich motivirt durch den Gegensatz gegen den Gnosticismus, aus dessen den theogonischen Process mit dem kosmogonischen in Eins zusammenwerfenden Irrungen dieser Lehrbegriff eben nur durch solche Unterscheidung den Ausgang fand. Indess lehrt schon eine aufmerksame Beachtung des biblischen Wortgebrauchs, dass die Schärfe jener Unterscheidung keineswegs hinreichend in ihm begründet ist. Ich will hier nicht eingehen auf die Frage nach der Urbedeutung des Wortes ברא, dessen etymologischer Zusammenhang mit בר, vielleicht selbst mit dem deutschen „Gebären“ so deutlich zu Tage liegt. Ich halte mich nur ans Neue Testament, und mache bemerklich, dass, sobald

man zugiebt, was ich oben (§ 381 ff.) ausführlich nachgewiesen habe und was in Abrede zu stellen heut zu Tage wohl kein irgend unbefangener Bibelkenner sich unterfangen wird, dass ausdrücklich und in deutlichen Begriffen nur die Offenbarungs- nicht die Wesenstrinität im N. T. gelehrt wird, — dass, sage ich, dann keine wissenschaftliche Möglichkeit bestehen bleibt, die Geltung der Ausdrücke, in welchen das N. T. das Gezeugtwerden des „Sohnes, aber nicht des „eingeborenen" Sohnes allein, sondern mit diesem Eingeborenen zugleich das Gezeugtwerden aller seiner „Brüder", aller „Kinder des himmlischen Vaters" durch ihn, diesen himmlischen Vater, lehrt, von den Momenten, durch welche diese Zeugung vermittelt wird, das heisst von der Materie als solcher und von allem aus der Materie Herausgeborenen fernzuhalten. Der Gott, von dem es heisst (Jac. 1, 18): *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*, er kann zu diesen seinen *κτίσμασι* nicht in einem Verhältnisse stehen, durch welches in der schroffen Weise jener dogmatischen Formel das *ἀποκυεῖν* ausgeschlossen würde; wenn auch allerdings dieses Wort und alle gleichbedeutenden mit ausdrücklicher Betonung nur gebraucht werden von der Ausgebärung der geisterfüllten persönlichen Creatur, nicht von der Auswirkung der Daseinsstufen, die zu dieser Creatur hinaufführen. Dies muss man sich zu deutlichem Bewusstsein gebracht haben, um das entscheidende Gewicht richtig abzuschätzen, welches auf dem dem *δι' αὐτοῦ* und dem *εἰς αὐτόν* gegenüberstellten *ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα* jener bedeutsamen Stelle des Römerbriefes (11, 36) liegt, und, wenn auch nicht in ganz gleichem Grade, auf dem entsprechenden Ausdruck in der Stelle 1. Kor. 8, 6. Nur eine sophistische Exegese vermag von diesen Stellen den Sinn, welchen man gemeinhin mit dem Namen eines „emanatistischen" zu bezeichnen liebt, abzuwenden; dem Unfangenen kann nichts klarer sein, als dass durch sie, so wie, damit in Uebereinstimmung, durch das *θεὸς ὁ ζωογονῶν τὰ πάντα* 1. Tim. 6, 13, auf so directe und unzweideutige Weise, als möglich, eine Abstammung der Creatur aus der Substanz des Vaters ausgesprochen wird. — Diese Abstammung also, sie wird in der von uns dargelegten Weise vermittelt durch die doppelte Mutterschaft der innergöttlichen Natur und der aus dieser Natur durch das Wirken des Willensgeistes herausgeborenen Weltmaterie. Es ist zwar ein apokryphischer Ausspruch, welchen Origenes (*in Joh. II, p.* 64 *de la Rue*) von Christus berichtet, und ohne Zweifel ein sehr entstellter; aber die Kühnheit selbst, mit welcher dort der „Geist" (die auch von der Sprache als weiblich bezeichnete רוּחַ) seine „Mutter" genannt wird, scheint doch auf das Andenken eines authentischen Apophthegma zurückzuweisen, worin irgendwie von einer geistigen Mutterschaft die Rede mag gewesen sein. Auch bei Philon finden wir an wiederholten Stellen die göttliche Sophia als eine Mutter aller Dinge, gelegentlich einmal selbst als Mutter des Logos bezeichnet. Dieser Schriftsteller, hätte er, so wie wir, im Begriffe der

Hyle das eigene Wesen des zum Behufe der Weltschöpfung in einen Gegensatz zu sich selber tretenden Gotteswillens erkannt, würde dann wohl kein Bedenken getragen haben, auf den Vorgang des platonischen Timäus, und dem Winke solcher Bibelstellen, wie Ps. 90, 2 (im Originalausdruck, nicht in der lutherischen Uebersetzung) folgend, das Prädicat der Mutterschaft auch ausdrücklich auf die Hyle zu übertragen. Desgleichen gewinnt nur durch unsere Fassung des Begriffs der Materie dasjenige seinen rechten Sinn, was der alexandrinische Clemens von der Gottheit sagt: aus Liebe zu uns, zu ihren Geschöpfen, sei sie weiblich und Mutter geworden (*δι᾽ ἀγάπην ἡμῖν ἐθηλύνθη — τὸ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ*); und so auch bei einem platonisirenden Theologen neuerer Zeit (***King, de origine Mali***) die Vorstellung einer Mutterschaft jenes „Nichts", womit der Neoplatonismus den Begriff der Materie als identisch setzte, welche bereits Platon selbst mit dem Namen einer „Mutter aller Dinge" bezeichnet hatte.

566. Durch den Begriff der Weltmaterie, wenn er in der hier bezeichneten Weise an den Begriff der Gottheit angeknüpft wird, als das weibliche Princip gleichsam, welches Gott zum Behufe der Weltschöpfung an seine Seite, oder vielmehr, welches er in sich hereingestellt hat, findet sich die Wissenschaft des christlichen Glaubens in Stand gesetzt, den Faden ihrer Entwickelung auch durch die Creationstheorie hindurch fürerst noch ganz in derselben Weise fortzuspinnen, wie sie ihn in ihrem ersten Theile, als Theologie im engern Sinne, als Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften der vorcreatürlichen Gottheit bis zu dem Puncte geführt hat, der uns im Gegenwärtigen als Ausgangspunct dient. Sie findet sich in Stand gesetzt, aus der Fülle des Inhalts religiöser Erfahrung, göttlicher Offenbarung heraus ein Bild der Schöpfung zu verzeichnen, wie es im Geiste, im zeugenden Gemüthe der Gottheit entworfen ist; fürerst nur ein allgemeines, mit einstweiliger Uebergehung aller individuellen, der freien Productivität göttlicher Bildkraft entströmenden Züge, und zugleich mit diesen auch jener, welche für den Erfahrungsstandpunct des menschlichen Bewusstseins die Reinheit dieses Bildes trüben, indem sie nicht dem persönlichen Schöpferwillen der Gottheit als solchem entstammen, sondern der an die Materie entäusserten Willenssubstanz, an deren selbstthätige Mitwirkung sich der schöpferische Liebewille, weil er ohne sie nicht würde zum Ziele seines Thuns gelangen können, gebunden hat.

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt!" Hat dieser Spruch sich uns in unserm ersten Theile bewährt, so wird er sich auch in dem gegenwärtigen zweiten bewähren. In einer Gotteserkenntniss der Art, wie jene, die sich uns dort

eröffnete, ist die Erkenntniss des göttlichen Schöpferwillens *implicite* schon enthalten; des göttlichen Schöpferwillens in der Gesammtheit seiner Inhaltbestimmungen, der allgemeinen und nothwendigen, die für alle Schöpfung gelten, wenn auch nicht der besonderen und individuellen, welche innerhalb eines besonderen, zeitlich und räumlich abgegrenzten Bereiches der Schöpfung in Wirklichkeit treten. Denn dieser Gottesbegriff war geschöpft aus einer Erfahrung, in welcher die Wirklichkeit der Schöpfung eben so sehr wie die Wirklichkeit des lebendigen und persönlichen Gottes ein Vorausgesetztes ist. Dem Inhalte dieser Erfahrung musste die Wissenschaft, um zum Begriffe dieses Gottes zu gelangen, die Elemente der Besonderheit, der Einzelheit abstreifen, welche dem Begriffe eines persönlichen Urwesens, worin zu allem Daseienden der Grund, worin aber nicht von vornherein dieses Daseiende selbst enthalten ist, ein Fremdartiges bleiben, mit welchen aber sich im menschlichen, ja in jedem möglichen creatürlichen Bewusstsein jener Inhalt durchgehends überkleidet findet. Darum kann aus dem Gottesbegriffe selbst, so wie er sich uns im ersten Theile dargestellt hat, unmittelbar auch nur die eine Seite des Schöpfungsbegriffs entwickelt werden, nämlich die dem persönlichen Schöpferwillen der Gottheit als solchem angehörende: das Bild der Schöpfung, so wie es schon vor den wirklichen Schöpfungsthaten im Geiste der Gottheit entworfen war und für alle Ewigkeit in diesem Geiste und eben so auch in der wirklichen Schöpfung lebendig bleibt; und auch dieses Bild nur nach seinen Grundzügen, nur nach denjenigen seiner Bestandtheile, welche für die Gottheit selbst den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen und daher als beharrende durch den ganzen unendlichen Verlauf des Schöpfungsprocesses zu betrachten sind, nicht nach der Füllung, welche ihm immer neu in ewigem Wechsel die unerschöpfliche Productivität der göttlichen Bildkraft ertheilt. Wie es zugeht, dass dieses Bild nicht vollständig sich deckt mit der Wirklichkeit des Schöpfungsbegriffes, dass solche Wirklichkeit vielmehr in jedem ihrer Momente, auf jeder ihrer Stufen noch einen anderweiten Inhalt mit sich führt, einen Inhalt, für den jenes Welturbild eben nur die Möglichkeit und mit der Möglichkeit zugleich auch die Nothwendigkeit seines Dass, aber nicht zugleich auch seines Was und seines Wie in sich schliesst: das ergiebt sich theils schon aus dem im ersten Theile über die Natur der göttlichen Bildkraft Gesagten, theils wird es weiterhin aus der wissenschaftlichen Ausführung des Bildes selbst zu entnehmen sein. Ja es wird die Vollständigkeit solcher Einsicht als eine Rechnungsprobe für die Richtigkeit solcher Ausführung, für die Wahrheit des von der Wissenschaft verzeichneten göttlichen Welturbildes benutzt werden können. Denn wenn Gott in selbstbewusster Willensthat den Entschluss zur Weltschöpfung gefasst, wenn er in eben dieser Willensthat das zu Schaffende zu einem Gesammtbilde ausgewirkt hat, welches solchergestalt zwischen ihm selbst und der Welt, beiden in lebendiger Weise inwohnend, in der

Mitte steht: so wird er bei solchem Entschlusse, bei solcher Auswirkung auch der in ihm selbst, in seiner eigenen Natur und Wesenheit begründeten Nothwendigkeit Rechnung getragen haben, welche eine Ausfüllung dieses Bildes an jeder einzelnen Stelle seiner Verwirklichung mit Zügen, die nicht in der Allgemeinheit des Bildes als solcher liegen, nicht von ihm, dem selbstbewussten persönlichen Schöpferwillen allein abhängen, verlangt und mit sich bringt. Dass sie, diese Nothwendigkeit, welcher der göttliche Schöpferwille in der Auswirkung des Welturbildes solchergestalt Rechnung trägt, und welcher desgleichen, in dem Versuche einer Nachzeichnung dieses Bildes mittelst einer vom Standpuncte des relativen Apriori ihrer Gotteslehre zu entwerfenden Creationstheorie, auch die Wissenschaft auf jedem Schritte innerhalb dieser Theorie Rechnung tragen muss, — dass sie nicht eine andere sein wird, sondern wesentlich eine und dieselbe mit jener Nothwendigkeit, durch welche das Auseinandertreten des göttlichen Schöpferwillens in jene Urzweiheit sich bedingt, deren ein Glied der zur Dynamis seiner selbst, zur Weltmaterie depotenzirte Wille ist: so viel, aber auch nur so viel dürfen wir, als von vornherein klar und selbstverständlich schon hier voraussetzen. Alles Weitere, was zur Erkenntniss dieser Nothwendigkeit annoch wissenschaftlich zu ermitteln ist, haben wir, wie schon angedeutet, von der Ausführung dieser Seite der Creationstheorie selbst zu erwarten. — Die bisherige Dogmatik hat sich die Möglichkeit solcher Erkenntniss, die Möglichkeit einer Unterscheidung der allgemeinen und nothwendigen Züge des Schöpfungsprocesses von den besonderen und zufälligen, und damit die Möglichkeit einer Creationstheorie überhaupt, welche im wissenschaftlichen Sinne diesen Namen verdienen könnte, von vornherein verscherzt, durch Vernachlässigung jener Momente der Nothwendigkeit in dem Begriffe des göttlichen Schöpferwillens und seiner immanent trinitarischen Voraussetzungen, auf welchen auch der Begriff der Weltmaterie beruht. Obgleich seit der speculativen Trinitätslehre des Augustinus (§. 406. § 473 ff.) nicht unbekannt mit diesem Begriffe und mit diesen Voraussetzungen, ist sie dennoch, durch falsche Anwendung des Allmachtsbegriffs (§ 503), immer wieder in eine leer absolutistische Vorstellung von dem schöpferischen Willen, in eine Verwechselung desselben mit grundloser Willkühr, zurückgesunken. Darum erhebt ihr Schöpfungsbegriff sich nicht über das unablässige Schwanken zwischen unbedingter Nothwendigkeit und ebenso unbedingter Zufälligkeit; alles creatürliche Dasein steht für sie unter demselben Gesichtspunct der Nothwendigkeit in Bezug auf die Creatur, der Willkühr und Zufälligkeit in Bezug auf den Schöpfer. An einer ähnlichen Unsicherheit leiden bis auf diese Stunde auch alle die theosophischen Richtungen von der urchristlichen Gnosis an bis herab zur Schelling'schen Natur- und Offenbarungsphilosophie, denen in begeisterter Intuition ein Blick in das innere Triebwerk der schöpferischen Thätigkeit aufgegangen ist. Wie noch keiner dieser Lehren trotz aller dazu genommenen Anläufe eine feste

Unterscheidung zwischen dem Vernunftabsoluten, dem ewig Nothwendigen in Gott, und dem, was wir im engern und eigentlichen Sinne die innergöttliche Natur genannt haben, der lebendigen, spontanen Gedanken- und Gestaltenzeugung in Gott, gelungen war: so hat ihnen in Folge dessen auch nicht die Unterscheidung zwischen Natur in Gott und Natur ausser Gott, zwischen dem Vorbilde, welches im Elemente jener inwohnenden Gedanken- und Gestaltenzeugung Gott von der Welt entwirft, und der Verwirklichung dieses Vorbildes im Elemente der Weltmaterie gelingen können. Auch sie schwanken alle mehr oder weniger convulsivisch zwischen einem Idealismus, der alle auf festem Grunde der Nothwendigkeit beruhende Weltwirklichkeit in ein träumerisches Gedankenspiel des Urgeistes auflöst, und einem Realismus, der Spiel sowohl als Ernst der zeugenden und schöpferischen Thätigkeiten schon im Momente der Thätigkeit selbst, im innergöttlichen Urquell, zur Materialität und Aeusserlichkeit des Weltdaseins sich krystallisiren lässt. — Wir haben in unserm ersten Theile neben der geschichtlichen Entwickelung der Kirchenlehre überall auch die Hauptgestaltungen der Theosophie, besonders die klarste und edelste unter ihnen, die Theosophie Böhme's im Auge behalten. Wir werden sie auch fernerhin, im Verlaufe der Creationstheorie, im Auge behalten; wir werden die reichen Schätze, welche sich durch das geniale Ineinanderschauen des Göttlichen und des Creatürlichen jener Mystik eröffnet haben, im Interesse einer wissenschaftlichen Erkenntniss, zu welcher dieselbe sich noch nicht abgeklärt hat, auszubeuten nicht unterlassen. Ueberall aber wird dabei unsere angestrengteste Sorgfalt auf Unterscheidung des dort noch Ununterschiedenen, auf Auseinanderhalten des nur zu oft noch Ineinanderfliessenden gerichtet sein müssen, und bei diesem Geschäft wird uns der im Obigen gewonnene Begriff der Weltmaterie als Leitstern dienen.

567. Der menschliche Geist gewinnt die Erfahrung, erlebt die Erfahrung des Göttlichen nur innerhalb der eng umgrenzten Daseinssphäre des Erdplaneten, in die er mit seinem eigenen Dasein hereingestellt ist. Sie ist als Erfahrung, als selbsterlebte Offenbarung festgebunden an die Besonderheit, an die Eigenthümlichkeit dieser Daseinssphäre, behaftet in allen ihren Theilen mit Momenten dieser Besonderheit, dieser Eigenthümlichkeit. Doch bringt die Natur der religiösen Erfahrung, der göttlichen Offenbarung es mit sich, dass, eingetaucht in das Element reiner Vernunftspeculation, deren Möglichkeit im Menschengeiste durch sie selbst bedingt ist, ihr Inhalt abgelöst werden kann von der Besonderheit der irdischen Daseinssphäre, und erhoben zum Gegenstande einer Erkenntniss, welche, ihren Standpunct ausserhalb dieser Daseinssphäre nehmend, eindringende Blicke wirft auch in das vorcreatürliche Wesen der Gottheit

und in das All der von ihr geschaffenen Dinge. Der Standpunct solcher Erkenntniss wird, wie im ersten, so auch in diesem ihrem zweiten Theile von der Glaubenslehre eingehalten. Die Aufgabe auch dieses Theils ist daher nicht von vorn herein als beschränkt zu denken auf den Begriff nur der irdischen, nur der Menschenschöpfung.

Die neuere Theologie hat im Allgemeinen zwar den Widerstand aufgegeben, welchen, der Anklage entsprechend, die bereits im Alterthum gegen den alexandrinischen Copernicus, Aristarch von Samos, erhoben worden war (*ὡς κινοῦν τοῦ κόσμου τὴν ἑστίαν Plut. de fac. in orb. Lun.*), ihre Vorgängerin, die kirchliche Theologie im Zeitalter zunächst nach der Reformation, der bereits durch die Entdeckung des Copernicus in ihren Hauptzügen zur Evidenz gebrachten Anschauung des sichtbaren räumlichen Kosmos erhoben hatte. Sie hat ihn aufgegeben: die katholische nicht ohne vorsichtige Zurückhaltung, welche, dafern irgend ein günstiger Umstand eintreten sollte, eine künftige Retractation in Aussicht stellt, die protestantische mit argloser, wenig überlegender Ehrlichkeit und Zuversicht. Gern möchte die letztere sich überreden, dass sie der Physik und Astronomie alle von ihr verlangten Zugeständnisse machen kann, ohne tiefer eingreifende Consequenzen in Bezug auf den weiteren Thatbestand ihres Lehrbegriffs. Es sei eben nicht, und es könne und dürfe nicht sein die Absicht der göttlichen Offenbarung, Aufklärung zu geben uber Wahrheiten astronomischen und physikalischen Inhalts, solche, die der menschliche Verstand durch eigene Kraft aufzufinden befähigt sei. Mit derartigen Erwägungen pflegt man die Bedenken zu beschwichtigen, welche der eingestandene Mangel einer so wichtigen Kunde nur zu leicht gegen den Offenbarungscharakter der biblischen Urkunden, so wie gegen die Unfehlbarkeit der satzungsmässigen Kirchenlehre hervorrufen kann. Es versteht sich, dass wir eine solche Unterscheidung in Betreff des in einer göttlichen Offenbarung vorauszusetzenden Inhalts gelten zu lassen unserseits gern bereit sind; um so bereiter, je ungleich bequemer sich dieselbe unserer Auffassung des Offenbarungsbegriffs anschliesst, als, bei genauerer Prüfung, der hergebrachten supernaturalistischen. Aber nicht eben so bereit wird man uns finden, auch die Sorglosigkeit gut zu heissen, welcher man sich, nachdem man jene Ausrede gefunden hat, — eine nothdürftige doch immer für den Standpunct eines Supernaturalismus, dessen Princip es ja in Gottes Belieben stellt, durch ein mühelos hingeworfenes Wort den schwersten Irrthum zu zerstreuen, — in Ansehung der Consequenzen hingiebt, welche der gesunde Menschenverstand, und welche mit ihm auch eine Speculation, die auch für sich solches Prädicat der Gesundheit nicht als ein zu geringes achtet, an jene thatsächlichen Zugeständnisse zu knüpfen sich gedrungen findet. Wie ist es möglich, eine Mehrheit, eine unermessliche Vielheit von Welten, in allen physikalischen Grundlagen ihres Daseins unserer irdischen Welt gleichartiger,

anzuerkennen, und dabei doch die Voraussetzung festzuhalten, dass unter dieser Vielheit Gott, derselbe Gott, der sich ja doch einen Gott der Lebendigen genannt wissen will und nicht der Todten, gerade nur diese irdische zum Schauplatze jenes höchsten Offenbarungsprocesses, bei welchem er selbst sich in der Person seines Sohnes persönlich betheiligt, auserkoren habe? Wie, ich frage noch einmal, ist solche Voraussetzung möglich, ohne entweder der Allmacht, oder der über den ganzen Umfang des creatürlichen Universums sich erstreckenden schöpferischen Liebe des Schöpfers zu nahe zu treten? — Ich achte es für recht, indem ich so frage, nicht zu verschweigen, dass auf die so gestellte Frage die philosophische Speculation nicht seit heute und gestern erst, aber auch gestern und heute noch, eine Antwort in Bereitschaft hat, mit welcher sie der bedrängten Rechtgläubigkeit eine vielleicht nicht unwillkommene Hilfe leisten kann. Es liegt nämlich solche Antwort in dem seit alter Zeit eingeführten und in mannichfaltiger Gestalt immer wieder erneuerten Philosophem von der „Idealität" der Begriffe, oder wie man es seit Kant lieber ausdrückt, der „Anschauungen" des Raumes und der Zeit (§ 496). Von dem souverainen Standpuncte solches Idealitätsbewusstseins hat unter andern Philosophen Hegel sich verstattet, seinen kecken Spott über den „Lichtausschlag" des Universums auszugiessen, über die Masse von „Glanzfliegen", dieses kindische oder halbkindische Spiel des noch nicht zu seiner männlichen Reife gediehenen, noch „ohnmächtigen", noch „ausser sich seienden" Weltgeistes. Schelling, mit ernsthafterer Miene, nicht ohne Scheu und behutsame Vorsicht, erblickt von eben diesem Standpunct in den Gestirnen des Firmamentes Wesen, einer übercreatürlichen Welt angehörend und noch nicht aus ihr herausgetreten, nur für die Anschauung des Menschen sich in den Raum, der eben nichts anders sei als eine subjective Form dieser Anschauung, hineinreflectirend. (Einleitung in die Philosophie der Mythologie S. 430). Aehnlich die abenteuerlichen Phantasien eines Fr. v. Baader und mancher Anderer. Es kommt nun darauf an, ob die „auf dem Grunde der Bekenntnisse des sechzehnten Jahrhunderts feststehende" Theologie, uneingedenk des *Timeo Danaos et dona ferentes,* sich der Bedenken entschlagen wird, welche sie zurückhalten könnte, die rettende Hand zu ergreifen, die ihr von dort geboten wird. Sehe ich recht, so wäre dies der nächstliegende, wenn gleich missliche Weg, ihr aus dem Dilemma herauszuhelfen, in welches sie durch die Anerkennung des copernicanischen Weltsystemes sich verstrickt hat. — Immerhin zwar würde sich noch eine oder die andere Wendung, diesem Dilemma zu entgehen, ersinnen lassen. Man kann mit dem berühmten Physiker, welcher sich neuerdings in dem weitesten nur irgend denkbaren Sinne der vernünftigen Bewohnerschaften sämmtlicher Gestirne des Universums angenommen hat (David Brewster), der Meinung sein, dass durch Belieben des Schöpfers eben nur der Erdplanet ausersehen worden sei, den Sohn Gottes für die Sünden dieser aller büssen zu lassen. Ja es hat selbst an Theologen

und theologisirenden Laien nicht gefehlt, welche das Abenteuer des Gedankens nicht scheuten, den als abgesonderte Person im gewöhnlichen Wortsinne vorgestellten Gottessohn der Reihe nach alle Sonnen, Planeten und Monde des Universums durchwandern zu lassen, um auf jedem einzelnen den intelligenten Bewohnern das Heil zu bringen, welches er durch seine Menschwerdung der irdischen Menschenwelt gebracht hat. (Unter den mehrfachen rechtgläubigen Schriftstellern, die seit Fontenelle an diese kühne Hypothese angestreift sind, scheint von vorzüglichem Interesse der wahrscheinlich vom Abbé Terrasson herrührende *traité de l'infini créé;* vergl. über denselben *Bouiller, histoire de la philosophie Cartésienne, tom. II., p.* 604 *f.)* Ansprechender mag vielleicht für Manche die von Leibnitz in Vorschlag gebrachte, von Klopstock adoptirte, neuerdings von J. G. Schubert und einigen diesem Schriftsteller sich anschliessenden Theologen vertretene Ansicht sein, nach welcher auf allen andern Gestirnen eine ungestörte sündenfreie Geistesentwickelung stattgefunden haben, der unerhörte Ausnahmefall der Sünde und mit ihm das Bedürfniss einer Erlösung durch Menschwerdung der Person des Sohnes nur innerhalb der Bevölkerung des Erdplaneten eingetreten sein soll. Dennoch nöthigen beide Hypothesen zu so offenbaren Gewaltsamkeiten gegen die Voraussetzungen und den innern Zusammenhang des kirchlichen Systemes, dass, gewiss nicht ohne Grund, die Mehrzahl der Theologen, welche bei diesem Systeme zu verbleiben entschlossen sind, ohne den Weg zur Ausgleichung, welchen wir aufzeigen werden, gefunden oder den Muth zur Betretung dieses Weges gefasst zu haben, es noch immer, und neuerdings wieder mit grösserer Entschiedenheit, als früher eine Zeit lang, gerathen findet, von der Annahme einer Bevölkerung anderer Weltkörper ausserhalb des Erdplaneten durch geistige Creaturen ein für allemal abzusehen. — Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass der Verzichtleistung auf solche Annahme manche Ergebnisse auch selbst der naturwissenschaftlichen Betrachtung zu Statten kommen, solche, die allerdings geeignet sind, gegen eine vorschnelle, unbedingte Ergreifung dieser Annahme oder eine uneingeschränkte Billigung derselben zur Vorsicht anzumahnen. Man findet diese Ergebnisse am vollständigsten und umsichtigsten in der berühmt gewordenen Schrift des Engländers Whewell zusammengestellt, und wir unserseits werden nicht ermangeln, in unserer nachfolgenden Darstellung denselben Rechnung zu tragen. Aber kein Besonnener wird sich verhehlen, dass von diesen Bedenken, welche immerhin gelten gemacht werden mögen gegen die übereilte Uebertragung der Analogien organischer und geistiger Lebensentwickelung des Erdplaneten auf alle kosmischen Körper ohne Unterschied, noch ein weiter Weg ist zur apodiktischen Verneinung der Möglichkeit, sei es einer lebendigen Schöpfung überhaupt, oder einer geistigen Schöpfung insbesondere, wäre es auch nur auf einem oder dem andern der in ihren kosmischen Verhältnissen unserm Erdball am meisten gleichartigen planetarischen Weltkörper innerhalb und warum nicht ganz eben so

auch ausserhalb unsers Sonnensystemes in den unendlichen, dem menschlichen Auge unerreichbaren Räumen, von denen die zahllosen andern unserer Sonne vergleichbaren selbstleuchtenden Centralkörper umgeben sind? Und doch könnte nur durch Leugnung solcher Möglichkeit die theologische Absicht erreicht werden, welche bei der dogmatischen Assertion der Ausschliesslichkeit des creatürlichen Geisteslebens innerhalb der Grenzen des irdischen Menschengeschlechts, seiner Vergangenheit und seiner Zukunft (abgesehen von der nicht als unter gleichen Gesichtspunct fallend anzusehenden Engelschöpfung) offenbar zum Grunde liegt; nur so das Interesse der im Sinne der bisherigen Kirchenlehre aufgefassten Doctrin von der Menschwerdung der Gottheit wirklich gewahrt werden, welches man durch jene Assertion zu vertheidigen sich bestrebt. Denn Ansichten der Art, wie die leider auch von einem Dorner ausgesprochene (Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II. S. 963), welcher zwar die Möglichkeit einer Lebens- und Geistesentwickelung auf andern Weltkörpern nicht in Abrede stellen will, dabei aber behauptet, die Theologie habe sich, so lange die Thatsache nicht erwiesen ist, um die Möglichkeit nicht zu kümmern: Ansichten dieser Art richten sich selbst, indem sie von vorn herein die theologische Wissenschaft, ja die Grundthatsachen göttlicher Offenbarung als etwas Unsicheres und Problematisches hinstellen; als Etwas, dessen Wahrheit und Geltung an der vorausgesetzten Unwirklichkeit eines Möglichen hängt, dessen Möglichkeit doch ausdrücklich von ihnen anerkannt wird. — Dies im Auge, kommen wir auf unsern Satz zurück, dass eine consequente Durchführung der Doctrin von der Menschwerdung des Sohnes in ihrer bisherigen kirchlichen Gestalt nur dadurch möglich ist, dass man durch Philosopheme der Art, wie die vorhin beispielsweise angeführten, das der mathematischen Empirie gemachte Zugeständniss räumlicher Vielheit der bewohnbaren Welten als ein illusorisches erscheinen zu lassen Sorge trägt. Mögen jene Philosopheme bei ihren neueren dem „absoluten Idealismus“ huldigenden Urhebern einem der kirchlichen Theologie fremden, ihrer Terminologie vielleicht nur künstlich angepassten Interesse dienen; mögen sie sogar, offen oder versteckt, auf einen sublimirten Pantheismus hinauskommen: die Theologie findet in ihnen den einzig möglichen, freilich auch seinerseits vor dem Ernste der Wissenschaft durchaus nicht Stich haltenden Ersatz für die verloren gegangene Naivetät jener Anschauungen, welche in der dem menschlichen Auge sich darstellenden Hohlkugel des Firmamentes im Ernst die Grenze des Raumes, in dem biblischen בְּרֵאשִׁית im Ernst den Anfang der Zeit zu erblicken meinte. Wird dagegen die objective Wahrheit des unendlichen Raumes, der unendlichen Zeit, wird, mit dieser Wahrheit, die Wirklichkeit der Schöpfung in den Unendlichkeiten des Raumes und der Zeit, von welcher die astronomische und physikalische Empirie Zeugniss giebt, in der Weise anerkannt, wie der Verstand dieser Empirie und die Vernunft einer von der Enge des idealistischen Dogmatismus befreiten Speculation dies verlangt: so drängen

sich dann die Betrachtungen unaufhaltsam auf, welche die Wissenschaft des Glaubens, die hier von uns vertreten wird, von vorn herein auf eine andere Bahn, als die des bisherigen theologischen Dogmatismus, haben führen müssen.

568. So stellen wir denn jetzt dem ersten Abschnitte dieses zweiten Theiles unserer Wissenschaft die Aufgabe einer allgemeinen Schöpfungslehre, das heisst einer Darstellung des Schöpfungsprocesses nur nach denjenigen seiner Inhaltbestimmungen, von welchen wir nach Principien reiner Vernunftspeculation und allgemeiner religiöser Erfahrung annehmen dürfen, dass sie in allen Regionen der Weltschöpfung die nämlichen, und nicht der irdischen Welt, der Menschenwelt eigenthümliche sind. Allerdings zwar würden wir zur Erkenntniss auch dieser Inhaltbestimmungen nicht ohne die besondere Erfahrung gelangen können, welche, mit Ausnahme einiger Thatsachen allgemeineren Inhalts und Charakters, — die indess für die Feststellung und Bewährung der Principien dieser Betrachtung von entscheiden der Wichtigkeit sind — dieselben nur in Gestalt von Thatsachen der irdischen Daseinssphäre erscheinen lassen. Diese Principien aber, festgestellt wie sie es für uns sind bereits durch die vorangehende Betrachtung, sie geben allerorten die Merkmale für die Ausscheidung jenes Allgemeinen und Allgemeingiltigen von dem Particulären, welches nur für die irdische Daseinssphäre seine Geltung hat. Es muss aber die Darstellung des allgemeinen Schöpfungsprocesses der Darstellung des Schöpfungsprocesses der irdischen, der Menschenwelt vorangehen, darum, weil nur auf Grund der Erkenntniss des ersteren ein wissenschaftliches Verständniss des letzteren möglich ist.

Auch dem gemeinsten Menschenverstande gilt, sobald einmal ihm durch die Fortschritte mathematisch-empirischer Wissenschaft die räumlich-zeitliche Unendlichkeit des Universums zum Bewusstsein gebracht ist, die Voraussetzung als selbstverständlich, dass das Dasein in andern Weltregionen in einer gewissen Analogie stehen wird zur irdischen Daseinssphäre. Das heisst mit andern Worten: es trägt dieser Verstand die Gewissheit in sich, dass von den Gesetzen und Daseinsformen der irdischen Erscheinungswelt ein Theil, die allgemeineren, über die Gesammtheit dieser Erscheinungswelt übergreifenden, eine gleiche oder ähnliche Bedeutung haben werde auch für andere Weltkörper und Weltsysteme. Dies anzunehmen findet, auch ohne alle ausdrückliche Reflexion über die Berechtigung zu solcher Annahme, jener Verstand sich getrieben schon durch den natürlichen Instinct, der ihn belehrt, dass, was in irgend einer Form ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung

für uns ist, — und die entferntesten Welten sind es ja schon dadurch, dass aus ihnen, wenn auch nur das Licht, vielleicht durch Hunderttausende von Jahren, durch Millionen von Durchmessern des Sonnensystems, zu unserm Auge dringt, — dies eben dadurch sich als ein wenigstens in dieser einen Beziehung den nähern Gegenständen solcher unserer Wahrnehmung Gleich- oder Aehnlichgeartetes erweist; und wenn in dieser einen Beziehung, warum dann nicht möglicher Weise auch in anderen? Die empirische, die mathematische Naturwissenschaft, indem sie die Bedingungen der Lichtentstehung, die Gesetze der Lichtwirkung und Lichtverbreitung zur näheren Erkenntniss brachte, hat ihrerseits die Wahrheit und Berechtigung dieser aus unbewusst instinctartiger Erwägung angenommenen Analogie bestätigt und ihr Gewicht erhöht. Sie hat überdies zu diesem ersten unmittelbar in die Sinne fallenden Momente der Gleichsetzung noch ein zweites hinzugefügt, das gleichmässige Verhalten der Körper in allen Welträumen in Bezug auf die Grundeigenschaft der Schwere. Von dieser nämlich ist, seit den genaueren Beobachtungen über die Bewegung der Doppelsterne, der mathematisch-physikalischen Forschung jetzt völlig über die Allgemeingiltigkeit ihres Gesetzes auch ausserhalb der Grenzen unsers Sonnensystems aller Zweifel gehoben, nachdem schon seit der ersten Entdeckung des Gravitationsbegriffs solche Allgemeingiltigkeit durch einen natürlichen Instinct des Verstandes, jenem eben erwähnten gleichartig, zum Gegenstand einer Ueberzeugung geworden war, welcher nicht leicht selbst der hartnäckigste Skeptiker sich entziehen konnte. Auf diese beiden Grundlagen fussend, die Gleichheit der Wesenheiten des Lichtes und der Schwere und der auf beide sich beziehenden Bewegungsgesetze in allen Weltenräumen, finden wir den Verstand der mathematisch-empirischen Naturbetrachtung im Ganzen nicht abgeneigt, Schlüssen der Analogie von der Erfahrung des Irdischen auf die Beschaffenheit anderer Weltregionen einen ziemlich weiten Spielraum zu gestatten. Von eigentlicher, wissenschaftlicher Erkenntniss kann jedoch für diesen Verstand überall nur da die Rede sein, wo ein näher bestimmter Erfahrungsgrund zu einer solchen vorliegt. Es fragt sich daher, ob und in wiefern die religiöse Erfahrung eine solche Grundlage abgeben kann; ob und in wiefern innerhalb ihres Bereichs ein Umkreis von Thatsachen gefunden werden kann, auf deren Grund zwingende, wissenschaftlich giltige Schlüsse auf die Beschaffenheit der Weltregionen ausserhalb des irdischen Erfahrungsgebiets zu ziehen sind? Hierauf nun dient zur Antwort, dass, sobald nur einmal vor dem religiösen Bewusstsein die Thatsache des Vorhandenseins von Welten auf entsprechendem materiellen Daseinsgrunde, wie diese irdische Welt, in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit zur Gewissheit gebracht ist, dann für dieses Bewusstsein in Kraft seines Gottesbegriffs in die volle Gewissheit einer Erfahrungsthatsache auch die Annahme eintritt, dass in jenen Weltregionen auf ganz entsprechende Weise, wie innerhalb der irdischen, die Schöpferthätigkeit des göttlichen Liebewillens auf

Verwirklichung des einheitlichen, in der Natur dieses Willens begründeten Endzwecks der Weltschöpfung gerichtet sein muss. Sollte es also der philosophisch-theologischen Forschung gelingen können, aus dem Begriffe dieses Zweckes und aus dem Begriffe der Mittel, welche der schöpferischen Willensmacht zu seiner Verwirklichung zu Gebote stehen, das heisst aus dem Begriffe der Weltmaterie, in welchem die Summe dieser Mittel beschlossen ist, eine Erkenntniss zu gewinnen von der allgemeinen und nothwendigen Grundform solcher Verwirklichung: so folgt weiter, dass diese Erkenntniss ganz die nämliche Geltung wird in Anspruch nehmen können für die ausserirdischen Schöpfungsregionen, wie für die irdische. Sie wird dann gleich gelten einer Erkenntniss der allgemeinen, für die ganze Unendlichkeit der Zeiten des Schöpfungsprocesses sich gleich bleibenden Grundzüge jenes Welturbildes, welches wir als entworfen im Geiste des Schöpfers schon vor Beginn dieses Processes zu denken nicht umhin können (§ 566). Erst durch sie wird, auf Grund der besonderen Erfahrungsthatsachen, in welchen die eigenthümliche Natur und Beschaffenheit der irdischen Daseinssphäre enthalten ist, eine Erkenntniss auch der eigenthümlichen Charakterzüge des schöpferischen Processes ermöglicht werden, welcher dieser letzteren ihren Ursprung gegeben hat; nicht eine solche, wie die vermeintliche Creationstheorie der bisherigen Dogmatik, welche überall nur in einer einförmigen Wiederholung des „Gott sprach und es stand da" besteht, sondern, durch Unterscheidung des Zufälligen, aus freier Spontaneität sowohl der Gottheit als der Creatur Hervorgegangenen von den Momenten jener allgemeinen Nothwendigkeit, eine den wahren Aufschluss auch über die Bedeutung der solcher Nothwendigkeit entgegenstehenden Momente des Daseins und Werdens gewährende.

Allerdings also geht, wenn man will, nach dem Allen das Unternehmen unserer Schöpfungslehre wesentlich dahin, kosmogonische Anschauungen der Art, welche bisher nur in gnostischen, theosophischen und naturphilosophischen Lehren ihre Vertretung fanden, in Vereinigung zu bringen mit dem bis jetzt allerorten mehr von profanem, als von speculativem oder religiösem Inhalt erfüllten Weltbewusstsein, welches, auf Grund der Ergebnisse moderner Astronomie und Physik, für unsern Erdplaneten auf alle Ansprüche, als Mittelpunct des Universums zu gelten, nicht nur im leiblichen, sondern auch im geistigen Sinne verzichtet hat. Die kirchliche Dogmatik, wenn sie sich auch mit jenen Anschauungen speculativer Mystik nicht überall einverstehen mochte, hatte jedoch an ihnen bisher noch immer einen standhaften Bundesgenossen in dem durch die Beschränktheit ihres wissenschaftlichen Princips ihr auferlegten Kampfe für die Ausschliesslichkeit des Besitzes der höchsten Immanenzformen des Göttlichen im Creatürlichen, welche sie auf Grund der göttlichen Offenbarung nur dem Erdball und dem irdischen Vernunftgeschlechte mit Ausschliessung aller andern Daseinssphären zuzusprechen sich berechtigt achtet. Hat man ja doch, in Folge der vorhin (§ 567) bezeichneten Wendung der neueren Spe-

culation, in jüngster Zeit begonnen, ausdrücklich im Interesse der althergebrachten, auf der Voraussetzung solcher Ausschliesslichkeit beruhenden Auffassung des christlichen Incarnations- und Erlösungsglaubens, jenen sonst überall so gefürchteten Gegner, die theosophische Speculation, als Bundesgenossen herbeizurufen und sich hinter ihre Wagenburg zu verstecken. Wir aber werden zeigen, wie alles Aechte und Grosse in den theosophischen Anschauungen nicht nur verträglich ist mit den Annahmen und Forderungen des kosmischen Universalismus, sondern selbst gebieterisch nach denselben hindrängt, und wie umgekehrt solchem Universalismus durch seine eigene Natur der Weg, sich mit einem ächt religiösen Inhalt zu erfüllen, gezeigt ist in der Aneignung des wesentlichen Inhalts jener Intuitionen, oder vielmehr in der Ausbildung der speculativen Begriffe, welche in der Weise, von welcher unsere Ausführung des Gottesbegriffs das Beispiel gegeben hat, diesen Inhalt von seinen Schlacken gereinigt in sich aufzunehmen die Bestimmung haben. Auch sind nur sie, diese Intuitionen theosophischer Mystik und diese Begriffe einer Speculation, welche mit dem Grundinhalte der Mystik sich erfüllt hat, sind, sagen wir, nur sie es, durch deren Hilfe in denjenigen Gebieten der Glaubenslehre, welche bei der bisherigen Behandlungsweise am wenigsten jener exclusiven Voraussetzungen entrathen konnten, eine Wiederherstellung ermöglicht wird für den durch die Beseitigung jener Voraussetzungen gestörten Zusammenhang, bei welcher kein ächtes, positives Inhaltsmoment verloren geht. Darüber uns näher zu verständigen, ist hier noch nicht der Ort. Aber die Folge unserer Betrachtung wird zeigen, wie das Ziel, bei welchem wir auf dem hier uns vorgezeichneten Wege anzukommen hoffen, uns auf diesem Wege selbst, und auch schon zuvor, bei Entwerfung und Ausführung unsers trinitarischen Gottesbegriffs, unablässig vor Augen gestanden hat.

569. Von diesem ersten Abschnitte der Lehre von der Weltschöpfung aus der Materie unterscheiden wir vorläufig einen zweiten, dessen Inhalt, obgleich er in den bisherigen Darstellungen der kirchlichen Glaubenslehre nicht pflegt unter dem Gesichtspuncte des Schöpfungsbegriffs gefasst zu werden, wir doch unserseits unter diesen Gesichtspunct einzureihen in den Principien unserer Darstellung entscheidende Gründe finden. Die Lehren von dem Urzustande des Menschengeschlechts, von der Sünde der Voraltern dieses Geschlechts, die in den Nachkommen zur Erbsünde wird, und von den Folgen dieser Sünde in der leiblichen und geistigen Beschaffenheit der Menschenwelt: sie alle werden zum Gegenstand einer speculativen Erkenntniss, einer wissenschaftlichen Entwickelung und Darstellung nur dadurch, dass sie aufgenommen werden in den Zusammenhang einer auf die Voraussetzung der allgemeinen Creationstheorie begrün-

deten Lehre von der Schöpfung der irdischen Welt und des Menschengeschlechts. Sie einem solchen Lehrartikel einzuverleiben und diesen Artikel als einen zweiten Abschnitt der Schöpfungslehre auszuscheiden aus dem Zusammenhange des ersten Abschnitts: dazu bieten sich der wissenschaftlichen Glaubenslehre, neben den in der Natur der Sache liegenden Bewegungsgründen, auch noch besondere, mehr zufällig scheinende Anlässe und Anknüpfpuncte dar, solche, die in der eigenthümlichen Beschaffenheit der Offenbarungsurkunden enthalten sind, an welche unsere Wissenschaft zufolge ihrer geschichtlichen Stellung (§ 292) auch in diesem Theile ihrer Ausführung sich gewiesen findet.

Es ist bekannt, wie Schleiermacher die gesammte Wissenschaft des christlichen Glaubens in zwei Theile zerlegt: die „Entwickelung des frommen Selbstbewusstseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird aber auch immer mit enthalten ist" und die „Entwickelung der Thatsachen des frommen Selbstbewusstseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind." Eine entsprechende Eintheilung nicht blos der Inhaltsbestimmungen dieses zweiten Theils, sondern der gesammten Glaubenslehre, aber so, dass die hier bezeichnete Unterscheidung der zwei Abschnitte der Creationstheorie damit zusammenträfe, würde sich auch auf unserm Standpuncte als ausführbar herausstellen, und zwar nicht blos, wie bei dem ebengenannten Theologen, in subjectiver, sondern, den Grundprincipien dieses Standpuncts gemäss, in objectiver Bedeutung. Für den Inhalt der Gotteslehre sowohl, als auch für den Inhalt des ersten Theils der Schöpfungslehre können wir die Schleiermachersche Bezeichnung des Theils, der ihm als der erste der gesammten Glaubenslehre gilt, uns wörtlich aneignen, sofern nämlich auch sie hinweist auf die aus den Gegensätzen des Weltbewusstseins ausgeschiedene Allgemeinheit des religiösen Erfahrungsinhalts, welche wir als die alleinige Quelle jener Lehren zu betrachten nicht umhin können. Aber auch die Bezeichnung des zweiten Theiles passt nicht minder ihrem wörtlichen Ausdrucke nach auf alle nachfolgenden Partien unserer Darstellung, vom zweiten Abschnitte der Creationstheorie an. Der „Gegensatz", durch welchen der vorhin genannte Theolog in seinem zweiten Theile, der auch bei ihm den Inbegriff aller der Lehren umfasst, welche für uns unter diesen Gesichtspunct fallen, die Thatsachen des „frommen Selbstbewusstseins" bestimmt werden lässt: dieser Gegensatz wird auch bei uns, wie bei Schleiermacher, überall zunächst in der Gestalt der „Sünde" hervortreten. Indess hat er für uns daneben noch eine weitere Bedeutung, die Bedeutung eines ausserreligiösen Erfahrungselementes, welches zu jenem einheitlichen Elemente der religiösen Erfahrung hinzutritt, oder vielmehr, welches (denn an sich ist dieses Element überall in den Begriff der religiösen Erfahrung eingeschlossen, vergl.

§. 66), hier ausdrücklich wieder aus ihm heraustritt und sich, als empirisches Material der Glaubenswissenschaft, neben die religiöse Erfahrung stellt. — In der That würde sich die Glaubenslehre nach der Beschaffenheit ihrer Quellen und der damit zusammenhängenden ihrer Methode bequem in zwei Hälften auseinanderlegen lassen, jenen zwei Theilen der Schleiermacherschen Darstellung entsprechend, und der erste Abschnitt der Creationstheorie würde dabei (wie bei Schl. das was dort die Stelle der Creationstheorie vertritt gleichfalls) annoch der ersten Hälfte zufallen. Wir haben in unserer Bearbeitung die Dreitheilung vorgezogen; ursprünglich im Sinne eines Anschlusses an die Dreiheit der Artikel des Glaubensbekenntnisses (§ 294): wovon wir jedoch abgegangen sind aus Rücksichten äusserer Bequemlichkeit der Ausführung, über die das Vorwort dieses zweiten Bandes das Nähere sagt. An gegenwärtiger Stelle war der Ort, aufmerksam zu machen darauf, wie der Unterschied der Gesichtspuncte, aus welchen in den nachfolgenden zwei Abschnitten die Schöpfungslehre behandelt wird, ein solcher ist, der auch für die vorangehenden und die nachfolgenden Partien der Glaubenslehre seine volle Bedeutung, ganz die nämliche Bedeutung hat, wie für die hier zunächst in Rede stehenden. Im ersten und im dritten Theile unserer Wissenschaft bringt, wenn bei Bearbeitung derselben der richtige Standpunct eingenommen wird, solcher Unterschied ganz von selbst sich zu seiner Geltung. Bei der Schöpfungslehre aber beruht ein gewichtiges Interesse darauf, die Gesichtspuncte ausdrücklich abzuscheiden und auseinanderzuhalten, deren Vermengung in die bisherige Creationstheorie soviel Verwirrung gebracht, ja gerade für die sonst in Bezug auf das Bewusstsein ächter Wissenschaftlichkeit am weitesten vorgeschrittenen Bearbeitungen der Glaubenslehre eine Schöpfungslehre von wissenschaftlichem Gehalt zur völligen Unmöglichkeit gemacht hat.

Die Auseinanderlegung der Schöpfungslehre in die bezeichneten zwei Abschnitte erscheint dem bis jetzt Hergebrachten gegenüber als eine Neuerung, von welcher man beim ersten Anblick versucht sein wird anzunehmen, dass sie aller und jeder geschichtlichen Anknüpfpuncte an die biblische und kirchliche Ueberlieferung ermangele. Dennoch wird man bei genauerer Erwägung finden, dass nicht nur an der Abfolge der Lehrartikel, wie sie von Alters her in der kirchlichen Theologie gebräuchlich ist, kaum Etwas geändert wird, sondern dass selbst in der urkundlichen Gestalt derjenigen Theile der biblischen Ueberlieferung, aus denen man von jeher und mit gutem Grunde die Hauptgesichtspuncte für die Behandlung dieser Lehrartikel, und nur zu oft zugleich das gesammte Material derselben entnommen hat, eine bei hinreichender Klarheit des kritischen Bewusstseins über die Beschaffenheit dieser Ueberlieferungsstücke kaum zu verkennender Anlass gegeben ist zur Zusammenfassung des Inhalts jener Lehrartikel ausdrücklich unter dem Gesichtspuncte der Schöpfungslehre auf der einen, und ihrer Unterscheidung in Form zweier Abschnitte dieser Lehre auf der andern Seite. Die hergebrachte Ordnung des dogmatischen Lehrvortrags bringt

es mit sich, zunächst auf die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften nach Anleitung des ersten Capitels der Genesis die Weltschöpfung, dann, nach Anleitung der nachfolgenden Capitel, die Lehre vom Urzustande des Menschen, vom Sündenfall und von der Erbsünde folgen zu lassen. Genau diese Ordnung ist auch die unsrige; nur dass wir, wie gesagt, die letztgenannten Lehren auch ihrerseits noch mit der vorangehenden unter dem Gesichtspuncte des Schöpfungsbegriffs zusammenzufassen für erlaubt, ja, der Grundanschauung zufolge, von der wir nicht erst hier ausgehen, sondern von der bereits unsre Darstellung des Gottesbegriffs geleitet und durchdrungen war, für das einzig Richtige halten. Hiebei aber finden wir uns unterstüzt durch die Gestalt ausdrücklich der zwei Urkunden, welche nicht blos der Zufall an die Spitze der biblischen Ueberlieferung gestellt, nicht blos dogmatistische Willkühr zu Leitsternen bei der Ausarbeitung jener dogmatischen Lehrabschnitte erhoben hat. Die zwei Erzählungen von den Anfängen und Ursprüngen der Dinge, welche man nach den in ihnen angewandten Gottesnamen als die „Elohistische“ und die „Jehovistische“ zu bezeichnen pflegt, sie beide die Anfänge zweier Geschichtsdarstellungen der israelitischen Vorzeit, welche den Grundbestandtheil der vier ersten Bücher des Pentateuch ausmachen, und als solche von einander ausgeschieden durch eine Kritik, deren Ergebniss zu den am vollständigten sicher gestellten der gesammten Bibelwissenschaft gehört (vergl. § 157): sie geben sich jedem unbefangenen Leser zu erkennen als zwei Schriftstücke, deren jedes auf den Schöpfungsbegriff als solchen zurückgeht und denselben aus eigenthümlichen Gesichtspuncten darstellt. Dass diese Gesichtspuncte zwar nicht für das Bewusstsein der Verfasser jener Urkunden, bei welchen von einem wissenschaftlichen Bewusstsein überhaupt nicht die Rede sein kann, wohl aber dass sie ihrem sachlichen Gehalte nach zusammentreffen mit den Principien unserer Unterscheidung der zwei Abschnitte, in welche die Schöpfungslehre auseinandertritt: dies wird aus der näheren Betrachtung hervorgehen, welcher wir sie beide, die eine am Beginne des ersten, die andere am Beginne des zweiten dieser Abschnitte zu unterwerfen haben.

ERSTER ABSCHNITT.

Allgemeine Schöpfungslehre.

A) Die Elohistische Urkunde und das Sechstagewerk.

570. Aus der Mitte der religiösen Erfahrung, der Gottesoffenbarung im weitern Wortsinn (§ 104 ff.) haben sich unter allen Völkern, die solcher Offenbarung theilhaftig sind, seit uralter Zeit Vorstellungen gebildet von dem Hergange der Weltentstehung. Der Gedanke einer Reihenfolge von Werdethaten, worin, stufenweise vorschreitend vom Niederen zum Höheren, vom Allgemeinen zum Besonderen, die Dinge der wirklichen Welt eines nach dem andern ins Dasein treten, dieser Gedanke ist nicht leicht ihrer einem fremd geblieben. Dabei jedoch brachte es die Natur der polytheistischen Religionen mit sich, dass im vorchristlichen Heidenthum die Vorstellung dieses kosmogonischen Processes auf eine oder die andere Weise zusammenschmelzen musste mit der Vorstellung eines theogonischen. Theogonische und kosmogonische Anschauungen in durchgreifender Vereinigung bilden allerorten den Grundstamm der religiösen Mythologie des Heidenthums. Denn nur in solchem Zusammenhange, nur als werdend vorgestellt, gewinnt auch der stoffliche Inhalt der Welterfahrung die Flüssigkeit, in welcher ihn die von religiöser Gemüthserfahrung, von innerlich im Geiste lebendiger Gottesoffenbarung geschwängerte Einbildungskraft vorfinden muss, wenn sie in Stand gesetzt werden soll, ihn auszuprägen zu einer den lebendigen Grundthatsachen solcher Erfahrung in ihrer Form, wie in ihrem Inhalte entsprechenden Gestaltenwelt.

571. Auch der Inhalt der mythologischen Kosmogonien wird in unserer nachfolgenden Darstellung eine durchgehende Beachtung finden. Er würde, da er in der That zu den empirischen Quellen der

Glaubenslehre, wenn auch nur in zweiter Ordnung zu rechnen ist (§ 98 ff.), eine solche noch in weiterem Umfange finden, wenn nach dem Plane unsers Werkes uns ein näheres Eingehen in das Detail des Inhalts dieser Quellen verstattet wäre. Quellen erster Ordnung sind für uns hier, wie überall, nur die Urkunden geschichtlicher Gottesoffenbarung im engern Wortsinn (§ 107 ff.). Wie diese sich insbesondere verhalten zu der Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts unserer Darstellung: darüber vor Allem haben wir jetzt wissenschaftlich Rechenschaft zu geben.

Durch Schelling ist neuerlich der Gedanke angeregt worden, dass aller mythologische Polytheismus in seinem ersten Ursprunge ein successiver ist, nicht ein simultaner. Ich kann mich hier so wenig, wie in den vorangehenden Theilen der Betrachtung, veranlasst finden, näher einzugehen auf die eigenthümliche Gestalt der metaphysischen und theologischen „Potenzenlehre", aus welcher dieser Gedanke stammt. Aber ich glaube mich berechtigt, demselben eine Wahrheit zuzuschreiben, unabhängig von der Motivirung, welche der eben genannte Philosoph ihm gegeben hat. Ich halte es nämlich für undenkbar, dass zu irgend einer Zeit oder unter irgend einem Volke ein Kreis von Göttervorstellungen, in welche irgendwie ein ächt religiöser Gehalt eingegangen ist, sich gebildet haben sollte anders als auf Grund theogonischer Anschauungen, solcher, welche überall in demselben Maasse mit kosmogonischen verschmolzen sind, in welchem der Inhalt einer lebendigen Welt- und Naturanschauung die concreten Elemente hergegeben hat zur Bildung des mythologischen Gestaltenkreises. Ich halte es für undenkbar, aus Gründen, welche in dem Wesen der religiösen Erfahrung als solcher enthalten sind und leicht werden aufgefunden werden können in der Darlegung, welche ich von diesem Begriffe im ersten Abschnitte der Einleitung dieses Werkes gegeben habe. Was die geschichtlich vorliegenden mythologischen Systeme betrifft, so ist es uns zwar bei keinem derselben vergönnt, seine Genesis durch alle Stadien hindurch mit historischer Sicherheit zu verfolgen. Doch lehrt schon ein oberflächlicher Blick auf sie, welch eine bedeutende Stelle in ihnen allen die kosmogonischen und theogonischen Anschauungen einnehmen. Allerdings ist nicht in Abrede zu stellen, dass in manchen Fällen Darstellungen dieses Inhalts, die sich für uralt ausgeben und lange Zeit hindurch dafür gehalten worden sind, bei genauerer Untersuchung sich als das verhältnissmässig späte Werk einer erst im Laufe der Zeit hinzugetretenen Reflexion erwiesen haben. So namentlich in den beiden Mythologien, von denen wir durch eine reiche theils poetische, theils reflexionsmässig darstellende Literatur am meisten eine Detailkenntniss der Art besitzen, die uns wenigstens hie und da im Einzelnen zu einer Sonderung ihrer Elemente befähigt: der Griechischen und der Indischen. In Folge dessen ist bei einem Theile der neueren For-

scher die Neigung entstanden, als den ursprünglichen Inhalt der mythologischen Religionen einen einfachen Naturdienst vorauszusetzen, und von demselben anzunehmen, dass er erst in nachfolgenden Perioden der Religionsentwickelung zu einer gedankenreichen und mehr phantastischen Symbolik herausgearbeitet worden ist. Den Typus für jene angeblich älteste Gestalt der Naturreligion glaubt man besonders in den Hymnen (Mantra's) des Rig-Veda, neuerdings auch den Gâtâ's des Zendavesta zu erblicken und Aehnliches auch in solchen Religionen voraussetzen zu dürfen, aus welchen die Literatur uns gleichartige Darstellungen nicht aufbewahrt hat. Indess gerade bei jenen allerdings einem relativ vormythologischen Zeitalter, nämlich der Zeit, wo die Mythologie der Bramanischen Religion sich noch nicht vollständig aus dem gemeinsamen religiösen Urbewusstsein der Völker Arischen Stammes ausgeschieden hatte, entnommenen Gebetshymnen des Indiervolkes stellt es die fortschreitende Forschung jetzt immer deutlicher heraus, wie auch sie auf einem idealen, kosmogonischen Hintergrunde beruhen. Die neuerlich von Bunsen, im zweiten Bande seines Werkes „Gott in der Geschichte" nach Max Müllers Uebersetzung gegebenen Mittheilungen bringen diesen Hintergrund mit solcher Bestimmtheit zu Tage, dass auch aus diesen Dichtungen mit gutem Rechte der Schluss gezogen werden konnte (u. a. S. 108): „Die sogenannte Natur-Mythologie ist nicht das Ursprüngliche in der Religion, die Mythologie ist allmählig aus einem poetischen kindlich tiefen Räthselspiele des Geistes hervorgegangen;" und (S. 104): „die bald mehr ideal, bald mehr materiell gefasste weltschöpferische Darstellung ist die älteste aller Dichtungen." Solche w i r k l i c h älteste Dichtung haben wir auch in den Vedahymnen nicht unmittelbar vor uns; darüber kann schon die Vergleichung mit verwandten Erscheinungen anderer Literaturen belehren. Sehen wir uns z. B. in der griechischen Literatur nach einer jenen Dichtungen verwandten Erscheinung um, so trifft unser Blick auf die Homeridischen Hymnen und auf die bei späterem Ursprung dennoch eine noch schlagendere Aehnlichkeit zeigenden Orphischen. Was aber würde man zu einem Forscher sagen, der es sich einfallen lassen wollte, in den letzteren die eigentliche Urgestalt des hellenischen Göttermythus zu erblicken? Dass in Form solcher Gesänge eine Mythologie e n t s t a n d e n sein könne: das ist und bleibt fast eben so undenkbar, wie dass eine Mythologie in Form des Homerischen Epos, in Form des Ramayana oder Mahabarat entstanden sei. Freilich ist nicht minder zweifellos auch dies, dass die reflexionsmässige Gestalt, in welcher uns so manche mythologische Kosmogonien so der morgenländischen wie der abendländischen Völker überliefert sind, dem Zeitalter einer beginnenden literarischen Bildung angehört, deren Eindringen eine tiefgreifende Veränderung in den mythologischen Vorstellungsweisen schon dadurch bewirken musste, dass sie den bisher flüssig gebliebenen Zusammenhang der mythischen Gestalten und Begebenheiten in Begriffen zu fixiren trachtete. Man denke an die bekannte Aeusserung Herodots über Homer

und Hesiod als Urheber der hellenischen „Theogonie", deren Inhalt sich den Forschern der griechischen Mythologie wenigstens in sofern bewährt hat, als sie für die theogonischen Systeme der Dichtermythologie einen spätern Ursprung voraussetzt, als für die Göttervorstellungen, welche ihren Kern bilden. Dennoch würde schon das so überraschend gleichmässige Hervortreten solcher reflectirenden Darstellungen an gewissen überall durch ziemlich übereintreffende Merkmale bezeichneten Puncten der geschichtlichen Entwickelung, würde die Leichtigkeit, womit solche Darstellungen sich den im Volksglauben lebendigen Gestalten der religiösen Sage anpassen und für sich selbst die Anerkennung in diesem Volksglauben erringen konnten, kaum erklärlich sein, wenn man nicht annehmen dürfte, dass ihr Sinn in seinen Grundzügen der nämliche war, der sich bereits zuvor ausgeprägt hatte in der Schöpfung der einzelnen mythologischen Hauptgestalten und ihrer Gruppirung zu Götterfamilien und Götterdynastien. Desgleichen erklärt nur aus dieser Annahme sich die wunderbare Lebensfähigkeit der theogonisch-kosmogonischen Systeme und die Zähigkeit ihres Festhaltens in demselben Volksglauben, der sich so rasch sie hatte aneignen können. Von dieser Zähigkeit giebt, was die Theogonien der westorientalischen Religionen und die damit zusammenhängenden der hellenischen Mysterienlehren betrifft, ein besonders denkwürdiges und auch für die geschichtliche Stellung des Christenthums zu dem Kern ihres Inhalts lehrreiches Zeugniss das Wiedererscheinen derselben in den phantastischen Lehrgebäuden des urchristlichen Gnosticismus, welchen ich in diesem Sinne (§. 193 f.) als ein auf christlichem Boden wiedererstandenes Heidenthum bezeichnet habe. Das Valentinianische System ist offenbar nichts anderes, als eine Reproduction der ägyptischen, die Systeme eines Saturninus, Basilides u. s. w. wenigstens sehr wahrscheinlich nichts anderes, als eine Reproduction chaldäischer und syrischer Theogonien. — Aber auch die theogonisch-kosmogonischen Anschauungen der indischen Mythologie und Philosophie sind, von der Zeit an, wo sie zuerst auftreten in den spätern Theilen der Veda's und in den Gesetzen des Menu, bis zu den jüngsten Purana's herab eine Reihe von Wandlungen durchgangen, in welchen doch immer die nämlichen auf die Voraussetzung: *ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος καὶ φθαρτός* (Worte womit Strabo die durchgehende Grundanschauung des indischen Religionsbewusstseins bezeichnet hat — die ältern Philosophen der Griechen theilten nach der Aussage des Aristoteles alle den ersten, aber nicht alle auch den zweiten Satz dieser Voraussetzung —) gebauten Grundgedanken wiederkehren; eben so wie die entsprechenden Anschauungen der griechischen Mythologie in der durch Jahrhunderte fortgehenden Reihe von Hesiod und den frühesten Orphikern an bis herab auf die letzten Platoniker. — An keiner Mythologie aber lässt sich die bis in die ersten Ursprünge der mythischen Anschauung zurückgehende Verflechtung kosmogonischer Vorstellungen mit den zu lebendiger Individualität ausgeprägten Göttergestalten so deutlich nachweisen, wie an der germanisch-

skandinavischen. Nicht in Folge einer besondern Eigenthümlichkeit dieser Mythologie, sondern weil ein günstiges Geschick uns hier zugleich mit dem Inhalt eine Form der Darstellung aufbewahrt hat, die, wenn sie nicht selbst für die Wiege der mythologischen Dichtung gelten kann, doch jedenfalls, nicht der Zeit, sondern der Beschaffenheit nach, solcher Wiege näher steht, als irgend eine der poetischen oder historischen Darstellungsformen, in welchen uns andere Mythologien überliefert sind. Von den Liedern der Sämundischen Edda können wir, wie verhältnissmässig jung sie immerhin sein mögen in der Gestalt, in welcher wir sie besitzen, mit Zuversicht voraussetzen, dass sie ziemlich treu die Gestalt abbilden, in welcher ihr Inhalt allmählig entstanden ist. Um so bedeutsamer ist demzufolge gerade hier die so enge Verflechtung des theogonisch-kosmogonischen Inhalts der Voluspa mit der Sagenwelt der übrigen Eddalieder, gegen welche sich ja doch jene in keiner Weise als ein Jüngeres, später Hinzugekommenes darstellen. Eine Dichtung, in ihrer Gestalt diesen Liedern ähnlich, die offenbar nicht Kunstproducte einzelner Dichter, sondern wirklich das sind, wofür man irrthümlich neuerdings die Rhapsodien der Ilias und die Aventiuren des Nibelungenliedes hat ausgeben wollen, — eine solche Dichtung haben wir allerorten als eigentlichen und ersten Quell aller wahren Mythen, insonderheit auch der religiösen Mythen, und unter diesen der von ihnen unabtrennlichen kosmogonischen, vorauszusetzen. Gewiss hat auch die griechische Mythologie längst vor den Hesiodischen, Orphischen, Pherekydischen Theogonien ihre Voluspa gehabt.

572. Gegenüber den kosmogonischen Mythen des polytheistischen Heidenthums, und nicht ohne eine deutlich erkennbare Rückbeziehung auf sie, nicht ohne eine nachweisbare Aufnahme und Benutzung der in ihnen enthaltenen Elemente religiöser Erfahrung, hat der religiöse Monotheismus des Alten Testaments den Begriff des kosmogonischen Processes, ohne ihn zu verleugnen, in der Weise umgestaltet, wie solches durch die monotheistische Grundanschauung gefordert war. Er hat von jenen mythologischen Anschauungen den Begriff einer S t u f e n r e i h e v o n S c h ö p f u n g s t h a t e n entnommen, in deren organisch gegliederter Abfolge sich eine über Zufall und Willkühr erhabene Gesetzmässigkeit kund giebt. Aber er hat sowohl in ihrem Anfange als in ihrem Fortgang und Endziel diese Reihe überall an die Voraussetzung freier Thaten des göttlichen Liebewillens geknüpft. Er hat ein deutliches Bewusstsein darüber eröffnet, wie eben sie, diese göttlichen Schöpfungsthaten, der eigentliche Gegenstand und Zielpunct jener dem religiösen Gemüthe entströmenden Bewegung der Einbildungskraft sind, welche den menschlichen Verstand über den in den Erscheinungen der Natur ihm vorliegenden

Inhalt der Erfahrung hinausführt zur Frage nach Quell und Ursprung der sinnlichen Erscheinungswelt.

573. Dieses Bewusstsein, entstammend der im engern Sinne (§ 109 ff.) so zu nennenden Gottesoffenbarung*), hat einen durch seine schlichte Einfalt und Wahrheit classichen Ausdruck gefunden in jener denkwürdigen Urkunde, welche ein sicheres Gefühl des Rechten an die Spitze der heiligen Schriften des Volkes Israel gestellt hat. Dieselbe war von ihrem Urheber aufgezeichnet mit der ausdrücklichen Bestimmung, einen fortlaufenden Bericht zu eröffnen von den ältesten Thaten und Geschicken dieses Volkes unter der Führung seines Gottes. Solcher Bestimmung unbeschadet bildet sie jedoch in sich selbst ein abgeschlossenes, von ihrer eigentlichen Fortsetzung sowohl, als auch von dem, was der Verfasser des pentateuchischen Buches zwischen sie und ihre Fortsetzung eingeschoben hat, deutlich unterschiedenes Ganze. Durch die mit keiner andern inhaltverwandten Darstellung irgend einer Zeit oder irgend eines Volkes vergleichbare Lauterkeit und innere Gediegenheit ihrer Anschauung bezeichnet sie auf übersichtliche Weise auch für die wissenschaftliche Glaubenslehre den Thatbestand des religiösen Erfahrungsstandpunctes, wie solcher, bei selbstverständlicher Voraussetzung der allgemeinen Grundsätze einer kritischen Behandlung der Offenbarungsurkunden (§ 150 ff.)**), der maassgebende sein und bleiben muss für die theologische Entwickelung des Schöpfungsbegriffs.

*) Wenn irgendwo, so ist auf den Gegensatz der monotheistischen Kosmogonie der mosaischen Urkunde zu allen polytheistischen der Gegensatz anwendbar, welchen der Brief an Diognet, diese unschätzbare Urkunde des ältesten Christenthums, mit den dem Munde des Apostels entnommenen Worten: *κατέχειν ἐν μυστηρίῳ* und: *ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν* ausdrückt.

**) Es ist wohl nicht nöthig, hier nochmals ausdrücklich darauf hinzuweisen, wie diese Grundsätze sich vorlängst bewährt haben an dem kritischen Acte, dessen Ergebniss, wenn irgend eines in dem weiten Bereiche nicht nur des biblischen, sondern alles Schriftenthums überhaupt, ein wissenschaftlich ausser Zweifel gestelltes ist. Wer, dieses Ergebniss verleugnend, den Inhalt des ersten Capitels der Genesis für das Werk eines und desselben Verfassers hält mit dem Inhalte der drei nachfolgenden: ein Solcher hat für den Inhalt der beiden, gleich werthvollen, gleich gehaltreichen, aber an Inhalt und Charakter völlig ungleichartigen Urkunden ein für allemal keine andere Anerkennung, als jenes gedankenlose Anstaunen, jene blinde Hingebung an den unverstandenen Buchstaben, welche auch heutzutage wieder von nur All-

zuvielen mit lebendigem Glauben und auf solchen Glauben begründeter Einsicht verwechselt wird.

574. Die Bedeutung dieser Urkunde als Denkmal einer göttlichen Offenbarung, welche ihren adäquaten Ausdruck in ihr gefunden hat, hängt wesentlich an dem Umstande, dass für das volksthümliche Bewusstsein, aus welchem im Laufe der Zeit die Weltreligion des Christenthums sich emporheben sollte, durch sie die Thatsache festgestellt ist, dass Gott in einer Folge von Schöpfungsthaten aus einem formlosen, zuvor von ihm selbst geschaffenen Stoffe die Welt hervorgebracht hat, und mit dieser Thatsache die davon unabtrennliche Unterscheidung des ersten freien Willensacts der Schöpfung von der Reihe der nachfolgenden.*) Die sinnbildliche Form, in welche sie die zeitliche Abfolge dieser Schöpfungsthaten fasst, die Sechszahl der Schöpfungstage, in welche sie dieselben vertheilt, mag vielleicht durch das Vorbild ähnlicher Darstellungsformen in den mythologischen Kosmogonien einiger heidnischer Völker veranlasst sein. Wesentlich aber und hauptsächlich wurzelt auch sie in dem Zusammenhange, in welchen nicht erst der Verfasser der Urkunde, sondern schon vor ihm die heilige Sage des israelitischen Volkes die Vorstellung von dem Hergange der Schöpfungsarbeit gesetzt hatte mit der dem Jehovadienst eigenthümlichen Feier des siebenten Wochentags. In diesen Zusammenhang aber hat sich ein tiefer, des Offenbarungsbegriffs von der Weltschöpfung würdiger und für seinen Gegensatz gegen die kosmogonischen Vorstellungen des Heidenthums charakteristischer Sinn hineingelegt.

*) Dass die mosaische Urkunde die Welt aus einem gestaltlosen Urstoffe (ἐξ ἀμόρφου ὕλης, Buch d. Weish. 11, 17) geschaffen werden lässt, das liegt so klar in ihren ersten Worten, dass es nie einem Ausleger in den Sinn hat kommen können, dies zu leugnen. Nichts destoweniger ist ganz neuerdings von einem der sonst einsichtsvollsten Bibelkenner diesen ersten Worten der Genesis eine Deutung gegeben worden, welche auf der Voraussetzung beruht, dass es nicht im Sinne des Urhebers derselben gelegen habe, nicht in seinem Sinne habe liegen können, zu lehren, dass Gott erst einen gestaltlosen Weltstoff, dann aus diesem Stoffe die Welt gebildet habe. Diese Lehre sei, so will Ewald (Jahrbücher der bibl. Wissenschaft, I.) uns überreden, der hebräischen Religionsanschauung fremd und ihrer unwürdig. Dieselbe lasse allerorten sonst die Dinge der Welt gleich in ihren ersten Anfängen fertig und gestaltet aus Gottes Schöpferworte hervorgehen. Der Verfasser des „Buches der Ursprünge“ freilich habe in seinem persönlichen Bewusstsein der aus dem polytheistischen Heidenthum auch zu

den Hebräern gedrungenen Vorstellung eines chaotischen Urstoffs Raum gegeben. Doch sei diese Vorstellung auch für ihn noch wenigstens in sofern von dem ächten monotheistischen Schöpfungsbegriffe geschieden geblieben, als er das תֹהוּ וָבֹהוּ doch nicht zu einem Ergebnisse des ersten Schöpfungsactes mache, sondern dasselbe, als vor aller Schöpfungsthat gegeben, jenem ersten Acte nur voraussetze. Als solcher Act nämlich werde die Schöpfung des Lichtes dargestellt; der zweite Versikel enthalte einen Zwischensatz. (So neuerdings auch Bunsen in seinem Bibelwerke; nur dass dieser alles, was zwischen dem בְּרֵאשִׁית und den Worten des dritten Versikels in der Mitte steht, diesem vermeintlichen Zwischensatze zuschlagen will). Darum sei auch die Bedeutung des הָאָרֶץ eine andere in dem ersten, eine andere in dem zweiten Versikel, dort bezeichne es, nebst dem הַשָּׁמַיִם, die aus dem Chaos ausgeschiedenen Grosstheile der jetzigen Welt, hier das Chaos selbst. — Es ist wohl nicht nöthig, auf die Unwahrscheinlichkeit eines so raschen Wechsels der Bedeutung eines und desselben Wortes ausdrücklich hinzuweisen; ein Wechsel in dem später Folgenden muss allerdings zugegeben werden. Denn wenn, nicht im zweiten Versikel blos, sondern bereits im ersten, das Wort „Erde“ unzweifelhaft (wie so vielfach in allen mythologischen Kosmogonien) die Bedeutung des allgemeinen Weltstoffs hat: so tritt dagegen die specifische Bedeutung: feste Erdmasse im Gegensatze der flüssigen Elemente und besonders im Gegensatze des Himmelsgewölbes, mit V. 10 ein, vom Verfasser der Urkunde ausdrücklich abgeleitet aus einem göttlichen Acte der Namengebung. Dem entsprechend wird schon V. 8 die damit correspondirende specifische Bedeutung des Wortes Himmel auf einen bestimmten Zeitpunct der Namengebung zurückgeführt. Auch dieses Wort muss daher V. 1 noch in einer andern Bedeutung gebraucht sein; es muss entweder nach der durch den sonstigen Wortgebrauch des A. T. vielfach unterstützten Auslegung alter Kirchenlehrer (§ 556) die vorcreatürliche Lichtwelt, die Natur in Gott bedeuten, oder seine Bedeutung muss, in einer auch sonst jenem Wortgebrauch nicht unangemessenen Weise, mit der Bedeutung des Wortes Erde zusammenfliessen. (Den Philon scheint hauptsächlich dieser Umstand, die veränderte Bedeutung der Wörter Himmel und Erde, dazu veranlasst zu haben, das gesammte Werk des ersten Schöpfungstages idealistisch zu deuten und die reale Schöpfung erst mit V. 6 beginnen zu lassen). Die Auslegung Ewalds aber ist ein Verzweiflungsstreich, doppelt verwunderlich an einem Forscher, der sonst überall so nachdrücklich die Selbstständigkeit der hebräischen Weltanschauung, ihre Reinheit von allen heidnischen Mythologumenen zu betonen liebt. Wie unwahrscheinlich, dass ein solches Mythologumenon dennoch gleich in die erste Zeile der heiligen Ueberlieferung sollte Eingang gefunden haben! Es ist offenbar ein dogmatisches Bedenken, was diese Auslegung dem sonst so gründlichen Bibelkenner eingegeben hat; aber ein solches, dem gegenüber wir zu bemerken nicht umhin können, dass, eine Schöpfung aus dem zuvorgeschaffenen

Chaos des hebräischen Jehova für unwürdig halten, so viel heisst, als, die Schöpfung überhaupt für seiner unwürdig halten. Denn, um es noch einmal zu sagen, der freie Schöpferwille der Gottheit schafft das Chaos, weil er ohne das Chaos gar nichts Anderes würde schaffen können. Er schafft es, weil die Selbstständigkeit, welche er seinen Geschöpfen zugedacht hat, nur dadurch für sie gewonnen werden kann, dass sie sich selbstthätig aus dem Chaos emporarbeiten. Dies die grosse Anschauung, welche im hebräischen Monotheismus sich zwar aus der Grundlage kosmogonischer Anschauungen des Heidenthums entwickelt hat, aber bereits in der mosaischen Urkunde zu einer Durchbildung gediehen ist, die es unzulässig macht, hier noch von stehen gebliebenen Resten heidnischer Kosmogonie zu sprechen. Dass diese Anschauung der übrigen Bibel fremd sei, davon wird Keiner sich überreden, welcher die Bedeutung von Zügen der Art in Erwägung zieht, wie die prägnante Verwechslung des Mutterschoosses mit den תַּחְתִּיּוֹת־אָרֶץ in Stellen wie Ps. 139, 15. Hiob 1, 21, oder wie die so ausdrücklich auf die mosoaischen Schöpfungstage zurückweisenden Worte des Apostels: 2 Kor. 4, 6.

575. Dass nach vollbrachter Arbeit der sechs Tage Gott am siebenten Tage der Ruhe pflegt: mit diesem Bilde wird von der heiligen Sage das Schöpfungswort als zu einem wenigstens vorläufigen Abschlusse gediehenes, bei einem wenigstens einstweiligen Endziele angekommenes bezeichnet, im Gegensatze jener heidnischen Kosmogonien, deren keine auf dem ihnen gemeinsamen Boden phantastisch religiöser Weltanschauung einen solchen Abschluss hat finden können. Ihnen allen gegenüber, welche den Faden des Processes der Götterzeugung und Weltengebärung ins Unendliche würden fortgesponnen haben, wäre nicht die productive Kraft der Idee ihnen früher ausgegangen, als der Stoff dichterischer Fortbildung, war zuerst dem Monotheismus der Offenbarungsreligion die Erkenntniss aufgestiegen, dass mit der schöpferischen Ausprägung des Ebenbildes der Gottheit in der Persönlichkeit des Menschen die Schöpfungsarbeit zwar nicht ihr letztes Ziel, wohl aber einen Ruhepunct erreicht, wodurch in der irdischen Daseinssphäre der nach ein für allemal festgestelltem Gesetz in sich zurückkehrende Kreislauf mechanischer Bewegungen und organischer Lebensfunctionen an die Stelle jenes Werdekampfs der Elemente tritt, welcher einem noch nicht erreichten Endziele zustrebt.

Dass der Gedanke des Sechstagewerkes einen mythologischen Hintergrund hat, das würden wir für wahrscheinlich halten müssen, auch wenn wir nicht unterrichtet wären von der bedeutenden Sechszahl in der Sage des Volkes der Arier, dessen vorgeschichtlicher Zusammenhang mit der hebräischen Religionsentwickelung trotz aller dagegen erhobenen Bedenken doch kaum einem Zweifel unterliegen

möchte. Daraus aber folgt nicht, dass nicht die hebräische Sage ihrerseits bei Aufnahme dieses sinnbildlichen Zuges eine andre ihr eigenthümliche uud nur in ihr mögliche Bedeutung hineingelegt haben könne. Dergleichen Umdeutungen sind bei jeder Uebertragung symbolischer Züge aus einem volksthümlichen Mythenkreis in einen andern nicht die Ausnahme, sondern die Regel; sie müssen, in Kraft der idealen Productivität, worauf alle mythologische Anschauung beruht, die Regel sein. In der Urkunde selbst finden wir die Sechszahl in einen Zusammenhang gebracht mit der als Palladium der heiligen Nationalsitte betrachteten Sabbatfeier. Wir finden vom Verfasser der Urkunde die von ihm selbst (Gen. 2, 2) aus diesem Zusammenhang entnommene Erklärung der Sabbatfeier, dieses „ewigen Bundeszeichens" (אוֹת לְעֹלָם Exod. 31, 17) zwischen Jehova und seinem Volke, auch in seinen nachfolgenden Erzählungen (Exod. 20, 11. 31, 17) auf das Nachdruckvollste betont. Dies wird uns ein Wink sein, dieselbe für etwas mehr, als einen flüchtigen Einfall, veranlasst durch das zufällige Zusammentreffen der mythologischen Schöpfungsperioden mit den sechs Tagen der von den Hebräern angenommenen Wochenrechnung anzusehen. Den Grund für sie haben wir aufzusuchen in der Bedeutung der Sabbatfeier selbst. Die Beziehung, in welche eine spätere Schrift (Deuteron. 5, 15) jene Feier setzen will auf die ehemalige Dienstbarkeit des Volkes im Lande Aegypten und auf die Befreiung von dieser Dienstbarkeit: diese Beziehung mag scheinbar nur eine äusserliche sein; aber auch in ihr kann leicht ein tiefergreifendes Bewusstsein sich verborgen haben. Die Ruhe des Sabbats sollte als Erinnerungszeichen dienen und als Ausdruck des Dankes für die Erlösung nicht blos von dem leiblichen Knechtesdienst, sondern auch von der Verknechtung des Geistes, welche für die Anhänger heidnischer Religionsdienste unausbleiblich hervorgeht aus der für ihr Bewusstsein unauflöslichen Verwickelung ihrer Göttervorstellungen mit der Schöpfungsarbeit. Dem priesterlichen Volke (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ Exod. 19, 6) sollte durch dieses charakteristische Institut des mosaischen Cultus das bleibende Zeichen (אוֹת) für das Verhältniss zwischen Gott und dem Volke Israel (Ezech. 20, 12), es sollte ihm dadurch zu wiederkehrenden Zeiten für alle seine Glieder die entsprechende Ruhe zu Theil werden, welche in Aegypten die Priesterkaste genoss, sie, die eben durch diese ihr gegönnte Ruhe nach der Bemerkung eines Alten (*Arist. Metaph. I,* 1) zur ersten Begründerin einer edleren menschlichen Bildung geworden ist. Dem entsprechend durfte und musste auch die Gottheit, um als naturfrei im ächten Sinne des volksthümlichen Monotheismus erscheinen zu können, ihrer Schöpfung gegenüber als ruhend vorgestellt werden; in einer Weise jedoch, wodurch die unablässige Fortdauer ihrer Thätigkeit im höhern geistigen Sinne nicht beeinträchtigt wird. Dahin geht, mit ausdrücklichem Hinblick auf die Sabbatvorstellung, auch die authentische Deutung aus dem Munde des Heilandes: Joh. 5, 17. Derselbe Gedanke findet sich mehrfach ausgesprochen bei alten Kirchenlehrern

(z. B. bei Augustinus im vierten Buch *de Gen. ad lit.*) und mit besonderer Vorliebe ausgeführt in der Bundestheologie des Coccejus (vergl. *Gess, Gesch. d. prot. Dogm. II,* S. 377 f.), begünstigt, wie er es in mehrfacher Weise ist auch durch Schriftstellen wie Ez. 20. Sir. 24, 7. Hebr. 4, 3—5. Der eigentliche Sinn dieser Götterruhe liegt in dem Genügen, welches der Geist des Schöpfers in dem Dasein von Seelen, ja es ist nicht zu kühn zu sagen, in der Lebensgemeinschaft mit Seelen findet, die sein Ebenbild an sich tragen. Hierauf scheint u. a. der sonst so seltene Ausdruck וַיִּנָּפַשׁ (Exod. 31, 17, vergl. 23, 12), um seiner Verwandtschaft mit נֶפֶשׁ willen, hinzudeuten. In einem Sinne, dem hier von uns angedeuteten verwandt, will der Verfasser der Pseudoclementinen (*Homil. II,* 22) erst Christus als den eigentlichen Schöpfungssabbat betrachtet wissen. Die einfachere Anschauung der Urkunde steht an und für sich in dem unzweideutigsten Zusammenhange mit der den Heiden, auch den heidnischen Philosophen gegenüber (Orig. c. Cels. IV, 74. 98) von der ältesten Christenheit mit so klarem Bewusstsein festgehaltenen Zuversicht, dass Gott um des Menschen willen die Welt erschaffen hat.

Durch die Betonung der Ruhe nach vollbrachtem Schöpfungswerke wird indirect das Werk selbst als Arbeit bezeichnet. Es kann schon hienach kein Zweifel sein, dass diese Urkunde das dieser Ruhe vorangehende Thun wirklich als einen Kampf, als ein Ringen mit dem Stoffe, und die Folge der Tagewerke als eine wirkliche zeitliche Succession betrachtet wissen will, nach jenen oben von uns noch nicht an ihrer rechten Stelle (§ 555) angeführten Worten Luthers, und gegenüber der verkehrten auf Deuteron. 32, 4. Sir. 18, 1 fälschlich gestützten Ansicht, zu der sich auf den Vorgang Philons so viele ältere Kirchenlehrer bekannten, von einer nur begrifflichen, nicht zeitlichen Folge, und eben so auch gegenüber der nicht minder misverständlichen Meinung Neuerer (vergl. z. B. *Buddeus Inst. theol. dogm. p.* 339), welche diese Folge zwar anerkennen, aber auf ein willkührliches Belieben der Gottheit zurückführen. Auch dass ein jeder der sechs Tage durch die Worte bezeichnet wird: „und so ward aus Abend und Morgen der erste (zweite, dritte) Tag," auch dies ist in diesem Sinne nicht ohne Bedeutung. Ich finde schon bei früheren Auslegern die aus richtigem Verständniss des Sinnes der Urkunde hervorgegangene Bemerkung, dass mit diesem Gegensatze von Abend und Morgen der Gegensatz von chaotischer Verwirrung und durch das Schöpfungswort hervorgerufener Ordnung innerhalb jeder einzelnen Schöfungsperiode hat sollen ausgedrückt werden. — Die kosmogonischen Vorstellungen der Indier lassen nach jedem einzelnen Schöpfungsacte die Wiederkehr des Chaos sich ankündigen in einem unsichern Zwielicht, welches periodisch wiedereintritt an die Stelle des hellen Tageslichts.

576. Nicht minder bedeutsam, als die Anordnung des Ganzen, ist für die der heiligen Urkunde zum Grunde liegende Gesammtanschauung die gleichmässig wiederholte Formel, in welche sie die

Erzählung der einzelnen Schöpfungsacte kleidet. Sie unterscheidet bei jedem einzelnen dieser Acte das schöpferische W o r t oder den schöpferischen R u f,*) das heisst die nach Beschluss des schöpferischen Willens durch die Kräfte der göttlichen Natur dem bereits geschaffenen Stoffe gegebene Anregung zur Thätigkeit der ihm eingepflanzten Kräfte; sie unterscheidet, sage ich, solches Wort oder solchen Ruf immer aufs Neue wieder von der Genehmigung des Erzeugnisses der in der Materie vorgehenden Werdeprocesse durch den gutheissenden, genehmigenden Willen der Gottheit (וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב). In dieser Unterscheidung liegt unzweideutig eingewickelt die entsprechende Unterscheidung eines zwischen beide göttlichen Acte in die Mitte tretenden Geschehens, welches wir als vorgehend nicht in der Gottheit selbst, sondern in dem durch sie zur zeugenden Thätigkeit angeregten Weltstoffe zu denken solchergestalt durch die eigenen Worte der Urkunde angeleitet werden. Und so wird denn auch von der Urkunde selbst der Weltstoff sammt den in ihn hineingelegten Kräften deutlich als das Mittel bezeichnet, wodurch sich der von dem freien Willen der Gottheit angelegte Schöpfungszweck in gegenständlicher Wirklichkeit vollziehen sollte.

*) Vergl. die prägnante Bedeutung von קרא in Stellen, wie Ezech. 36, 29. 2. Cor. 8, 1 — *καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.* Röm.4, 17. In der Urkunde selbst hat das Wort bekanntlich die Bedeutung des Namengebens.

Seit alter Zeit haben die öfters wiederholten Worte וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים die Aufmerksamkeit der Ausleger auf sich gezogen. Auch dies wurde nicht unbemerkt gelassen, dass dieselben nicht bei dem ersten, sondern nur bei den nachfolgenden Schöpfungsacten vorkommen. Es lag nahe, dies so zu deuten, wie es der Verfasser eines in mehrfacher Beziehung merkwürdigen apokalyptischen Buches ohne Zweifel erst der christlichen Urzeit, des s. g. vierten Esrabuches, gedeutet hat, wenn er in seiner Recapitulation der mosaischen Urgeschichte jeden nachfolgenden Schöpfungsact einführt in Gestalt eines Befehles, welcher an die bereits geschaffenen Creaturen ergeht, dieses Neue hervorzubringen. Möglich, dass sie, diese so nachdrucksvoll ausgesprochene Formel des mosaischen Schöpfungsberichts, ihren Antheil hat an der Ausbildung des Logosbegriffs bereits in der alexandrinischen Schule; in den Anfangsworten des Prologs zum johanneischen Evangelium dürfte ein stillschweigender Hinblick auf sie nicht zu verkennen sein. Wie aber dem auch sei: wenigstens nach erfolgter Ausbildung der speculativen Logoslehre konnte die Deutung nicht ausbleiben, dass mit jenen Worten ein specifischer Antheil des göttlichen Logos am Werke der Weltschöpfung habe sollen bezeichnet werden. Und so finden wir denn

überall wiederholt von den Lehrern der Kirche diesen Ausdruck der alten Urkunde, verbunden mit den prägnanten Worten des 33sten, des 148sten Psalmen u. s. w. angeführt an der Spitze der von ihnen bereits dem alten Testamente entnommenen Beweise für die göttliche Dreieinigkeit, und für die Stelle, welche darin der Begriff des Logos einnimmt. Auch Luther hat in seiner Auslegung der Genesis und anderwärts grosses Gewicht darauf gelegt, dass das in der Weltschöpfung von Gott gesprochene Wort eines und dasselbe sei mit dem in Christus Mensch gewordenen. „Denn der Sohn hat in sich ein Bild nicht allein der göttlichen Majestät, sondern auch aller andern Creaturen. Darum werden sie durch ihn wesentlich geschaffen" (WW. Leipz. Ausg. I, S. 316). Dagegen wird das „und Gott sah, dass es gut war" auch von Luther nicht auf den Logos, sondern auf den Geist bezogen (vergl. ebendas. XIII, S. 144), wie schon zuvor von Augustinus. — Hat nun jetzt bei der Deutung jener alttestamentlichen Stellen die directe Beziehung auf das Trinitätsdogma der Einsicht weichen müssen, dass letzteres als Dogma von späterer Entstehung ist: so hat dagegen die in der Formel ehemals gewiss nicht mit Unrecht vorausgesetzte Bedeutsamkeit eine Unterstützung gewonnen durch die analogen Formeln heidnischer Kosmogonien, durch die Wendungen, womit namentlich die indische Mythologie der schöpferischen Thätigkeit ihres Urwesens eine Versenkung in die innere Welt seiner Gedanken, ein innerliches Sprechen mit sich selbst vorangehen lässt. In der That wird, bei richtigem Verständnisse der speculativen Bedeutung des Dreieinigkeitsbegriffs und seiner geschichtlichen Beziehungen, der Ausleger kaum ein Bedenken tragen dürfen, den allgemeinen Zug der Gedankenentwickelung, welche in der Trinitätslehre ihren Abschluss finden sollte, wie mehrfach sonst in allerhand heidnischen und alttestamentlichen Anschauungen, so auch in der biblischen Schöpfungsgeschichte wiederzuerkennen: um so weniger, je weniger er dabei den wiederkehrenden Parallelismus des Ausdrucks, womit die Erzählung jedes einzelnen Schöpfungsactes begonnen, mit demjenigen, wodurch sie beschlossen wird, ausser Acht lässt. Es ist nur ganz folgerecht, wenn Augustinus, nachdem er jenen Anfangsworten die Deutung gegeben, in welcher ihm so viele Ausleger nachgefolgt sind, dann in entsprechendem Sinne die parallele Formel auf die specifische Thätigkeit des G e i s t e s deutet. — Für uns freilich, wenn wir uns dieser Deutung anschliessen, versteht es sich, dass der trinitarische Gedanke nicht in solcher Weise durchgeführt werden kann, als solle in dem „Sprechen" n u r der „Sohn", das heisst nach unserer früher gegebenen Deutung, nur Gemüth und Imagination, in der Bekräftigung n u r der „Geist", das heisst der göttliche Liebewille, als das Thätige gelten. Aber damit wird nicht ausgeschlossen, dass nicht jene Unterscheidung der Momente des Schöpfungsactes zuletzt auf demselben Principe beruht, wie die trinitarische Unterscheidung der Momente des Gottesbegriffs. Die Schöpfung ist, wie öfters gesagt, a u s der Materie; die Materie aber vertritt für sie

(§ 542) die Stelle der absoluten Daseinsmöglichkeit, welche enthalten ist in der Gottheit des Vaters. Sie ist also, wenn auch nur mittelbar, aus dem Vater; durch den Sohn aber, d. h. durch die im vorweltlichen Logos zur Einheit eines lebendigen, persönlichen Charakters verbundenen Kräfte der innergöttlichen Natur (§ 453 f.) wird sie dem göttlichen Willensgeiste und der in ihm enthaltenen Idee des Guten zugebildet. Nur ein Geschöpf, welches so, wie es aus dem durch die von dem göttlichen Logos ausgehende Anregung (*ἡ πρώτη ὁρμὴ τοῦ νοεροῦ κινήματος, τοῦτο λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ. Euthym. Zigab.*) in Gang gebrachten spontanen Werdeprocesse hervorgegangen war, von dem das Ergebniss dieses Werdeactes prüfenden Gottesgeiste in seiner Gesammtbeschaffenheit als „gut", d. h. als dem Inhalte seines Liebewillens gemäss befunden ist, nur ein solches Geschöpf wird endabschliesslich von diesem Willen im Dasein bestätigt, das heisst als wesentliches, beharrendes Glied in die Reihe der Momente des Gesammtbestandes der Schöpfung aufgenommen. Dies und nichts anderes wollten auch die alten Kirchenlehrer sagen, wenn sie den Sohn als den werkthätigen Bildner (*δημιουργὸς, τὸ δημιουργικόν*), den Geist als das Princip der Vollendung des Weltalls (*τὸ τελειωτικόν*) zu bezeichnen liebten. Der erste dieser Ausdrücke, seit Clemens und Origines ein solenner im Wortgebrauche der alexandrinischen Schule, lässt schon durch die Erinnerung an Platon seine Bestimmung erkennen, das Moment eben nur des Formens und Gestaltens einer zuvorgegebenen Materie ausdrücken zu sollen.

577. Auf diese Urkunde also, die hier von uns nach ihren hauptsächlichsten Charakterzügen bezeichnete, findet sich die philosophische Glaubenslehre angewiesen, nicht um aus ihr den vollständigen Stoff, wohl aber um auf dem ihr vorgezeichneten Erfahrungswege die allgemeinen, theologischen Principien zu gewinnen für die Lehre von der Weltschöpfung, innerhalb der Grenzen, in welchen sie den Inhalt für den gegenwärtigen ersten Abschnitt ihres zweiten Theiles bilden wird. Nicht darin, dass sie diesen Führer gewählt und seiner Leitung sich anvertraut hat, nicht darin bestand der Irrthum der alten kirchlichen Dogmatik in ihrem vielseitig und, trotz des die ganze Schöpfungslehre durchwaltenden Grundmisverstandes im Ganzen, trotz des Mangels an gediegenen, wissenschaftlichen Naturerkenntnissen überall im Einzelnen, nicht selten geistvoll durchgearbeiteten Artikel von dem „Sechstagewerk". Es bestand derselbe vielmehr nur darin, dass sie den gesammten Inhalt der Erkenntniss, welche von ihr angestrebt ward, allein aus den Worten jener Urkunde entnehmen wollte. Wir befleissigen auch in diesem Abschnitte unserer Arbeit uns des entsprechenden Verfahrens, wie in den vorangehenden, wenn wir aus den Worten und Winken der göttlichen

Offenbarung die leitenden Gesichtspuncte entnehmen für eine Untersuchung, deren sachlicher Inhalt nicht aus ihr allein, sondern stets zugleich aus den reich strömenden Quellen empirischer und philosophischer Welterkenntniss zu schöpfen ist.

578. Nicht aber für die gesammte Schöpfungslehre, nicht für den ganzen Inbegriff der theologischen Lehren, welche unter dem Namen einer Creationstheorie zusammengefasst werden können, nehmen wir diese Bedeutung der Elohistischen Urkunde in Anspruch. Die Elohistische Urkunde, obgleich ihr die Voraussetzung nicht fremd ist, aus welcher die Möglichkeit einer Abweichung des Schöpfungsprocesses und des aus ihm hervorgehenden Daseins von dem schöpferischen Liebewillen der Gottheit philosophisch allein erkennbar ist (§ 576), weiss dennoch ihrerseits Nichts von einer wirklich erfolgten Abweichung, Nichts von den Thatsachen creatürlichen Daseins und Geschehens, welche die Schrift anderwärts unter dem Namen der Sünde und des Bösen begreift. Nun aber ist, ohne Berücksichtigung der Wirklichkeit dieser Thatsachen und mit ihnen der von Seiten des göttlichen Schöpferwillens gegen sie erfolgenden Gegenwirkung, die Erkenntniss jenes Processes noch nicht jene vollständige, wie sie von der Wissenschaft des christlichen Glaubens anzustreben ist. Darum hat Letztere die leitenden Gesichtspuncte zur Ergänzung des dort noch Fehlenden aus andern Theilen der Schrift zu entnehmen, und zwar zunächst, wie wir später nachweisen werden, aus der Jehovistischen Schöpfungssage.

579. Für die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts unserer Darstellung ergiebt sich, auf Grund jenes bereits erwähnten Unterschieds in der Beschaffenheit der Aufgaben ihres zweiten Theils (§ 567), aus der Eigenthümlichkeit des biblischen Textes, den wir an seine Spitze stellen, folgende nähere Umgrenzung. Derselbe wird, dieser Eigenthümlichkeit Rechnung tragend, in welcher er den offenbarungsmässigen Ausdruck für eine Unterscheidung antrifft, welche auch aus andern Gründen als eine Forderung der Wissenschaft erscheint, den Schöpfungsprocess darstellen nur nach der Seite seiner Allgemeinheit und rein theologischen Nothwendigkeit; nur in denjenigen seiner Züge, von denen wir anzunehmen Grund haben, dass sie nicht der irdischen Region eigenthümliche, sondern in allen Regionen der Schöpfung die nämlichen sind. Ausgeschlossen von dem Inhalte dieses Abschnitts bleibt daher fürerst noch das alles, was im empirischen Bereiche der Schöpfungsregion, in deren Mitte

und an deren Spitze der Geist des Menschen sich gestellt findet, zu denjenigen Momenten der Entwickelung zählt, welche, wie die Sünde und ihre Folgen, weder nach ihrem Dass, noch nach ihrem Was und Wie, als gleichmässig in allen Regionen der Schöpfung eintretende zu achten sind.

Die Elohistische Schöpfungsurkunde hat für den ersten Abschnitt unsers zweiten Theiles eine Bedeutung, die wir jener vergleichen können, welche für das Ganze der Glaubenslehre die alte *regula fidei* hat (§ 192), oder jene drei grossen Lebensworte des Heilandes, die wir als den eigentlichen Kern der drei Artikel der Glaubensregel aufgezeigt haben (§ 287). An ihr hat sich, ähnlich wie an letzterer, in der Zeit ihrer ersten Begründung die Theologie des Christenthums zurecht gefunden, damals, als es ihr nächstes und dringendstes Bedürfniss war, aus den phantastischen Irrgängen des Gnosticimus den Ausgang zu gewinnen, welcher von den einfachen kosmogonischen Anschauungen jener Urkunde ganz eben so weit abgeirrt war, wie von der grossen theologischen Gesammtanschauung der Glaubensregel. So sehen wir frühzeitig in der kirchlichen Literatur die Abhandlungen beginnen über das „Hexaëmeron", von vorn herein mit vorwiegender Hinneigung zu einer allegorischen Auslegungsweise, deren für den Standpunct der im Entstehen begriffenen theologischen Wissenschaft allerdings unausweichliches Bedürfniss (vergl. §. 293) man gerade an dieser Stelle sich zu deutlichem Bewusstsein brachte. („Denn welcher Vernünftige wird glauben wollen, dass es einen ersten und zweiten und dritten Tag, einen Abend und Morgen ohne Sonne gegeben habe und Mond und Sterne"? Orig.) Die später nachfolgende Systematik der kirchlichen Glaubenslehre hat diesen Abhandlungen ihren Platz angewiesen in dem mit architektonischer Kunst geordneten Gliedbau des Ganzen, und nur erst neuerdings ist dieser Platz ihnen streitig gemacht worden durch die Verzichtleistung der modernen theologischen Schule auf alle Naturkenntniss und Naturforschung. Den herrschenden Vorurtheilen über das Verhältniss der Theologie zu Philosophie und Naturwissenschaft gegenüber mag es ein gewagtes Unternehmen scheinen, der Lehre von dem „Sechstagewerk" jenen ihren alten Platz jetzt aufs Neue zu vindiciren, wenn auch nicht im Sinne weder des alten Buchstabenglaubens, noch des eben so alten, ins Vage und Abenteuerliche sich verirrenden Allegorismus. Aber der Grundgedanke unsers Werkes fordert unabweislich einen Abschnitt, welcher für die Interessen theologisch-philosophischer Wissenschaft das Entsprechende leistet, was für die Unmittelbarkeit des Offenbarungsglaubens die Elohistische Urkunde. Es kann für uns nicht davon die Rede sein, die Erkenntniss, welche dieser Abschnitt gewähren soll, aus keiner andern Quelle schöpfen zu wollen, als eben nur aus den Worten der Urkunde selbst, mit gelegentlicher Herbeiziehung einer oder der andern sonstigen Bibelstelle. Allein die Elohistische Urkunde hat uns als das kanonische

Document zu gelten, durch welches sich das Vorhandensein des Begriffs der Weltschöpfung, der Weltschöpfung als eines Werdeprocesses, der über die Gesammtheit alles Daseienden, also über die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes sich erstreckt, der überall von dem Untern zum Obern, von der Materie zum Geiste aufsteigt, in Gott urständet und im creatürlichen Ebenbilde der Gottheit sein Ziel erreicht — durch welches, sage ich, das Vorhandensein des Begriffs der Weltschöpfung in diesem allein vor der Wissenschaft haltbaren Sinne sich als religiöse Erfahrungsthatsache auch dem von eigentlicher Wissenschaft noch unberührten Menschengeiste bezeugt. Die wirkliche Erkenntniss des Schöpfungsprocesses, welche aus jener religiösen Erfahrung, worin die äussere Welterfahrung als aufgehobenes Moment enthalten ist, durch wissenschaftliche Speculation hervorgezogen werden soll, ist in jene Urkunde, in das felsige Gestein jener lakonischen Bibelworte wie ein verzauberter Geist hineingebannt: sie harrt daselbst eben nur des Befreiers, welcher den Zauber lösen soll. — Uns in der nachfolgenden Darstellung bei aller Freiheit der sachlichen Untersuchung doch eng an die Gedankenfolge, oft selbst an die Worte der biblischen Urkunde anzuschliessen: das wird ermöglicht durch die eben ausgesprochene Anerkenntniss ihrer Bedeutung. Gefordert aber wird es durch die allgemeine Stellung unserer Wissenschaft zu der in der Bibel urkundlich niedergelegten religiösen Gesammterfahrung des menschlichen Geschlechts, welche dieser urkundlichen Ueberlieferung den Charakter geschichtlicher Gottesoffenbarung zugewiesen hat.

B) Materie und Geist in der Urschöpfung.

580. Aus der Erkenntniss, welche wir am Schlusse unsers ersten Theils von der dynamischen Natur des aus dem ersten Schöpfungsacte hervorgegangenen Weltstoffes gewonnen haben, ergiebt sich, verbunden mit der Einsicht (§ 562), dass dieser Stoff im strengsten Sinne nur Einer ist, schon für sich mit voller, wissenschaftlicher Evidenz die Nöthigung, ihn, diesen Stoff in seiner Urgestalt als eine mit gleichmässiger, völlig ununterbrochener Stetigkeit in Form einer gasartigen, elastischen Flüssigkeit über den unendlichen Raum verbreiteten oder gleichsam ausgegossenen Masse zu denken. Mit diesem Ergebnisse metaphysischer, metaphysisch-theologischer Speculation begegnen sich die wissenschaftlichen Voraussetzungen über den letzten Grund der Weltentstehung, welche in neuerer Zeit von Seiten der empirisch-mathematischen Forschung, der Astronomie und Physik, immer allgemeiner angenommen und mit immer grösserer Zuversicht in ihre Wahrheit und Untrüglichkeit estgestellt worden sind.

581. Solch doppelseitiger Forschung vertrauend, deuten wir

demzufolge die Prädicate, welche, den Chaosbegriff der kosmogonischen Mythen des Heidenthums umschreibend, die heilige Urkunde der mosaischen Ueberlieferung der „Erde", das heisst (§ 574) dem Urstoffe als solchem beigelegt hat, in einem Sinne, der mit dem Resultate jener Forschung zusammentrifft. „Wüst und öde war die Erde und Finsterniss bedeckte ihre Fluthen"; das heisst: alle Unterschiede des räumlichen Daseins, alle Formen und Eigenschaften creatürlicher Dinge ruhten oder schlummerten, sammt dem Princip ihrer Unterscheidung, dem allgemeinen Weltlichte (§ 604 f.), aufgelöst als blosse Möglichkeiten in jenem Urweltendunste. Durch diesen Begriff des Urzustandes der Weltmaterie, wenn er mit der vollen Schärfe und Klarheit mathematischer und metaphysischer Speculation gefasst wird, welche allein ihn in den Rang einer wissenschaftlich begründeten Wahrheit erheben kann, sind von dem Begriffe des Urstoffs und durch ihn von den Begriffen der Stoffe, woraus die körperlichen Dinge der Wirklichkeit zusammengesetzt sind, alle atomistischen und monadologischen Vorstellungen für immer ausgeschlossen.

Getrübt einigermassen und verkümmert, wie sie es leider waren durch die irrthümliche Voraussetzung einer ursprünglichen Mehrheit von Urstoffen (§ 562), sind die Schlussparagraphen unsers ersten Theiles nicht dazu gelangt, direct den Begriff auszusprechen, der in seinen vollen Werth, in seine eigentliche Bedeutung erst durch Berichtigung jenes Irrthums eingesetzt wird: den Begriff der ursprünglichen Existenzform der Weltmaterie als einer luftartigen Flüssigkeit, als, wie man es schon öfters ausgedrückt hat, eines „Weltendunstes". Gleichwohl lag der dort ausgeführten objectiv-idealistischen Anschauung des Wesens der Materie dieser Begriff am nächsten. Er drängte sich unwillkührlich auch unserer Darstellung auf, als sie die an jene ihnen nicht zukommende Stelle versetzten Bruchtheile der schon durch weitere Schöpfungsacte (§ 592 ff.) in sich gespaltenen Urmaterie, die chemischen Elemente, als „Elementargeister" (§ 554) bezeichnete. Er würde sich als der nächstliegende, ja als ein unumgänglicher, wissenschaftlich nothwendiger, bereits der von Kant unternommenen „dynamischen Construction der Materie" aufgedrängt haben, wäre Kant bei seiner Construction zu einer gleichen Klarheit gelangt über den Begriff der expansiven Grundkraft, wie über den Begriff der attractiven. Die „expansive Grundkraft" ist nicht zu verwechseln, womit Kant, bei aller Polemik gegen den Atomismus in Bezug auf diesen Punct noch in atomistischen Vorurtheilen befangen, sie verwechselt hat (§ 551), mit der Kraft der Repulsion oder Antitypie. Diese ist allerdings auch eine Grundeigenschaft der Materie, ja sie ist es noch in eigentlicherem Sinne, als die Expansivkraft, welche eine Voraussetzung, ein ideales Moment des Begriffs der Materie ist viel-

mehr, als ein Attribut derselben. Aber sie darf nicht zur Attractivkraft, zur Gravitation in Gegensatz gestellt werden, da sie vielmehr ihrerseits auf Voraussetzung derselben beruht. Die „Expansivkraft" ist eben nichts anders als das in dem Begriffe der Materie enthaltene Moment unendlicher Raumbejahung, die „Attractivkraft" das ihr gegenüberstehende Moment eben so unendlicher Raumverneinung (§ 552; vergl. die dort angeführte Abhandlung der Fichte'schen Zeitschrift). Sie hat als solche bereits in der „Natur in Gott" ihre Stelle, während die Gravitation und mit ihr die Antitypie vielmehr die Substanz des Willens ausdrückt, der sich in die vorcreatürliche „Natur" hineinlegt und dadurch dieselbe als Materie setzt. Diese zwei Grundkräfte nun, die unendliche Expansion oder Raumbejahung, und die eben so unendliche Attraction oder Raumverneinung, sie beide in den streng einheitlichen Begriff eines Grundstoffes, der nur aus ihnen besteht, zusammengefasst, ergeben die Vorstellung einer Kraftwirkung, welche fort und fort thätig auf Verbreitung über die Unendlichkeit des Raumes gerichtet ist, und doch in diesem Streben nicht sich selbst verliert, sondern mit nie abreissender Stetigkeit auf sich bezogen bleibt: das heisst eben, sie ergeben den Begriff einer unendlich elastischen, elastisch-flüssigen Urmaterie. Das Mariottische Gesetz, welches für alle Körper von elastischer Flüssigkeit als Maass ihrer Ausdehnung das umgekehrte Verhältniss des Druckes feststellt, welchen sie von andern Körpern erleiden: dieses Gesetz ist nichts anderes, als der einfache Ausdruck für die metaphysiche Natur der Gasform als solcher. Unmittelbar aus ihm folgt für das Urgas, welches von keinem andern Körper einen Druck erleidet, weil kein anderer Körper ausser ihm vorhanden ist, der einen Druck üben könnte, die Ausbreitung über die Unendlichkeit des Raumes. Bei diesem Resultate, wie gesagt, würde bereits die Kantische Construction angekommen sein, wenn sie in sich selbst zu vollständiger Klarheit gediehen wäre; und eben dieses Resultat erzielt sich, durch seine dortigen Voraussetzungen noch mit einem reicheren Inhalt ausgestattet, aus der Entwickelung des Schlussabschnitts unsers ersten Theils, sobald dieselbe in der oben von uns angedeuteten Weise ergänzt und berichtigt wird. Alle diejenigen Bestimmungen, welche die Materie erst zur wirklichen körperlichen Erscheinung machen, indem sie Unterschiede der Form und Gestalt an ihr herausstellen, sind in dieser Urgestalt noch als latent zu denken, und, mit diesen Bestimmungen zugleich, nothwendig auch die Grundeigenschaften der Antitypie und Schwere. Diese nämlich können überall zur Erscheinung kommen selbstverständlich erst da, wo eine irgendwie schon getheilte, in besondere Körper auseinandergetretene Materie vorliegt, und wo, mit den Processen dieser Urtheilung, auch die Formen des tropfbar Flüssigen und des Festen (§ 602) entweder sich schon eingefunden haben, oder in dem Streben ihrer Bildung begriffen sind. „Durchsichtig erscheint die Luft so rein, und trägt im Busen Stahl und Stein." Die Weltmaterie bethätigt eben in

dieser ihrer so geistartigen Urgestalt ihren Ursprung aus dem *Geiste* (רוח, πνεῦμα, *spiritus*, — bekanntlich Ausdrücke, bei denen die Anschauung des Luftförmigen zum Grunde liegt). In jedweder andern Gestalt, wenn wir eine andere als die ursprüngliche annehmen wollten, würde sie beim Wegfall der Mittelglieder, welche die Entstehung auch der creatürlichen Geister aus dem Einen Urgeiste bezeichnen, sich als ein diesem Geiste schlechthin Incommensurables, auch in der Wurzel ihres Daseins eben so, wie in der Erscheinung, von ihm Abgetrenntes darstellen.

Für die Wahrheit dieses grossen Ergebnisses der metaphysischen sowohl, als auch der theologischen Ableitung des Begriffs der Materie ist es nun sicher ein gewichtiges Zeugniss, dass in völlig ungesuchter Weise dasselbe zusammentrifft mit der kosmogonischen Hypothese der neuern Astronomie und Physik, welche durch Betrachtungen und Schlüsse ganz anderer Art sich rühmt und, wie wir in einem spätern Zusammenhange (§ 597) zeigen werden, mit gutem Rechte sich rühmen darf, die Entstehung der Weltkörper und Weltsysteme aus der allmähligen Verdichtung und Zusammenballung einer in unvordenklicher Urzeit den Weltraum erfüllenden elastischen Flüssigkeit zur Evidenz gebracht zu haben. Das Zeugniss ist um so gewichtiger, als die mathematisch-empirische Forschung nicht *durch* ihre metaphysischen Voraussetzungen über die Natur der Materie, sondern *trotz* derselben auf diese Ansicht gekommen ist. Diese Forschung ist durchgehends *atomistisch*, das heisst sie leugnet im Princip die Einheit, die Continuität der räumlichen Substanz. Sie leugnet sie, nicht weil die Thatsachen sie zu solcher Leugnung nöthigten. Im Gegentheil, die Thatsachen nöthigen sie, die Continuität, welche principiell von ihr verleugnet wird, doch in der Erscheinung anzuerkennen, und nicht in der vor Augen liegenden Erscheinung nur, sondern auch, wie so eben erinnert, in dem den materiellen Substanzen, aus deren Bewegungen die Welt der Erscheinung hervorgeht, zum Grunde liegenden Urzustande. Sie leugnet sie nur aus dem Grunde, weil es dem in seiner Reflexionsthätigkeit nicht ausdrücklich durch Vernunftideen geleiteten Verstande überall näher liegt, die Einheit in den Erscheinungen aus einer Vielheit wirkender Ursachen, als die Vielheit in den Erscheinungen aus einer Einheit des Wesensgrundes abzuleiten, und weil dieser Verstand, genöthigt wie er es ist, überall, wo das Bedürfniss eines mathematischen Verfahrens eintritt, mit dem Begriffe von Einheiten zu operiren, aus deren Zusammensetzung die Zahlgrössen hervorgehen, nur allzuleicht der Versuchung unterliegt, diesen Einheiten, deren er zum Behufe seiner Rechnungen bedarf, auch eine reale Bedeutung unterzulegen. Und so dürfen wir denn jene kosmogonische Hypothese, mit welcher wir in ganz anderem Sinne Ernst zu machen entschlossen sind, als die atomistische Physik es je zu thun vermag, mit gutem Recht als eine unwillkührliche That der Selbstwiderlegung jener Theorie betrachten, welche die Physik sich zum Grunde gelegt hat. Denn wie doch hätte sich der Widersinn dieser Theorie flagranter herausstellen kön-

nen, als in den Consequenzen, zu welchen dieselbe sich genöthigt findet, wenn sie die Voraussetzung einer Zusammensetzung aus Molecülen festhalten und durchführen will auch in Bezug auf den überall gleichmässig mit unbegrenzter Elasticität und Flüssigkeit, wie sie selbst es zuzugestehen durch ihre eigene Entdeckungen gezwungen ist, den Raum erfüllenden Urstoff? Welch künstliche Veranstaltungen muss sie annehmen in der Vertheilung der, mit Kräften, aus deren Wirkung schliesslich ein ganz anderes Resultat hervorgehen soll, von ihr ausgestatteten Atome oder Molecüle, wenn am Uranfang der Dinge durch Wirkung eben dieser Kräfte jener von ihr selbst vorausgesetzte Urzustand hervorgebracht werden soll! Dann aber, wozu doch diese künstlichen Veranstaltungen, wenn durch die Kraftwirkung der Molecüle von vorn herein, durch den schöpferischen Willen, dem auch die Molecüle ihr Dasein verdanken, nicht der Urzustand selbst, sondern das Gegentheil dieses Urzustandes bezweckt war? Spottet die Gottheit ihrer selbst, wenn sie ein Ergebniss, welches auch ohne solche Veranstaltungen auf directem Wege zu erreichen ihr frei gestanden haben würde, auf diesem so wunderlich in sich verschlungenen Umwege zu erreichen vorgezogen hat? Oder spottet die Theorie ihrer selbst, wenn sie der Gottheit, oder wie sonst sie die Urkraft, die Kraft der Kräfte nennen will, von der jene überkünstlichen Dispositionen ausgegangen sein sollen, ein Verfahren unterlegt, welches so offenbar jedem geraden, gesunden Verstande Hohn spricht? — Das allerdings sind Betrachtungen, durch welche die mathematisch-empirische Physik in sofern nicht getroffen wird, als sie denselben sich durch eine rechtzeitige Flucht in das *asylum ignorantiae* zu entziehen weiss. Sie kann nicht umhin, die Identität der vermeintlichen Molucularkräfte, durch welche am Anfange der Dinge die Erscheinung des elastisch flüsstigen Urstoffes, des von ihr so genannten „Weltäthers“ bewirkt sein soll, mit den „Molecularkräften“ zu behaupten, durch welche sie die gegenwärtige Weltordnung entstehen und bestehen lässt. Denn ohne die Annahme solcher Identität würde das ganze Gebäude ihrer Weltentstehungstheorie zusammenfallen, dessen Festigkeit in alle Wege auf einem Begriffe von mit sich identisch bleibenden Grundkräften beruht; nur freilich nicht gerade dieser Grundkräfte. Aber was bei dem so entgegengesetzten Gebrauche, welchen ehemals und welchen jetzt von diesen Kräften die doch gleichfalls — dafern nämlich nicht etwa dem epikureischen Zufall das Heft in die Hände gegeben werden soll — nicht zu umgehende Grundkraft gemacht hat, — was dabei von dieser Urkraft oder diesem Urwillen möge beabsichtigt gewesen sein: darum meint die Physik als solche sich nicht kümmern zu dürfen. — Der Philosophie kommt es zu, die Physik aus diesem Asyl ihrer Unwissenheit zu vertreiben, und übel steht es ihr an, wenn auch sie Miene macht, ihrerseits zu solcher Flucht die Hand zu bieten; wenn sie es nicht verschmäht, wie dies jetzt so vielfach selbst durch geistvolle Denker geschieht, mit dem Atomismus zu kokettiren, oder auch wohl es ver-

sucht, denselben von seinen plump materialistischen Voraussetzungen zu befreien und, in einer Weise, wie wir dazu die Vorgänge zwar schwerlich irgendwo in griechischer, wohl aber um so entschiedener in indischer und arabischer Philosophie antreffen, zu einem Systeme der Monadologie abzuklären. Auch in dieser Gestalt bleibt, wie man sich auch anstelle, das Bestehen materieller Dinge aus ausdehnungslosen Monaden begreiflich zu machen, die Nothwendigkeit unbegreiflich, die es bewirkt hat, dass eine gestaltlose Materie, ein Urweltendunst, der zu festen körperlichen Formen gestalteten Körperwelt vorangehen musste. Solche Nothwendigkeit wird ein für allemal nur dann verständlich, wenn man sich, wie zuerst Kant dies zu thun gelehrt hat, das Problem vorlegt: was es denn heisst, den Raum erfüllen, ihn in der Weise erfüllen, wie, nach allgemein geltender Voraussetzung, nur von materiellen, mit den Kräften der Antitypie und der Schwere ausgerüsteten Körpern der Raum erfüllt wird, nicht von den so genannten Imponderabilien, und also auch nicht von einem derartigen Geschehen, einer derartigen Thätigkeit, wie wir die der innergöttlichen, vorcreatürlichen Natur beschrieben haben. Den Raum erfüllen heisst, als wirkende Kraft, als Willenskraft — denn nur der Wille ist, wie wir gezeigt haben, die Grundkraft, auf welche die Phänomene der Antitypie und der Schwere sich zurückführen lassen, — in die Form des Daseins eingehen, welche durch den Raum gesetzt, oder vielmehr welche der Raum selbst ist. Diese Form aber, die Form des Raumes als solche, schliesst, wie die einfachsten Grundbegriffe der Geometrie dies lehren, wesentlich in sich den stetigen Zusammenhang der räumlichen Theile, die Theilbarkeit ins Unendliche. Nur dadurch also erfüllt die Materie den Raum, dass sie in stetigem Zusammenhange sich ausbreitet über die in jedem, auch dem kleinsten Raumtheile gegenwärtige Unendlichkeit. Weit entfernt, dass diese Stetigkeit der Raumerfüllung und die dadurch auch in jedem kleinsten Theile der Materie gesetzte Unendlichkeit — wie der Verstand der gemeinen Empirie dies ihr vorwirft, obwohl schon die Mathematik ihn vom Gegentheil belehren könnte, — weit entfernt, dass sie eine Unbegreiflichkeit, eine Undenkbarkeit in sich schliessen sollte, so ist vielmehr gerade sie das Ergebniss, welches aus der vollkommenen Durchsichtigkeit der raumerfüllenden Substanz für die denkende Vernunft hervorgeht. Die atomistische Zersplitterung dagegen lässt in alle Wege ein auch dem Verstande, der solche Zersplitterung fordern zu müssen meint, damit das Wesen der Materie ihm begreiflich werde, undurchdringlich bleibendes Dunkel zurück, weil sie sich in einen unversöhnlichen Widerspruch setzt gegen die Grundeigenschaft des Raumes, und also auch des Daseins im Raume. Der Begriff der Raumerfüllung wird entweder für sie zu einem leeren Worte, welches sich zwar aussprechen, aber wobei sich nichts denken lässt, oder, wenn in der Weise der monadologischen Systeme alle Raumerfüllung als das Phänomen einer Kraftwirkung ausdehnungsloser Atome gefasst werden soll, so

bleibt an dem Begriffe dieser Atome oder Monaden der Widerspruch haften, durch ihre Oertlichkeit und Beweglichkeit ein Räumliches, durch ihre Ausdehnungslosigkeit aber ein schlechthin Unräumliches oder Ausserräumliches zu sein. Dem gegenüber hat unsere Darstellung gezeigt, wie das durch sein Thun und Leiden in Wahrheit den Raum Erfüllende nur die absolute Macht über den Raum, nur die alleinige Macht sein kann, in welcher er selbst, der Raum, enthalten ist.

Die Lehre, dass alle Dinge aus der Luft, aus einer luftartigen Urflüssigkeit entstanden seien, durch räumlich und zeitlich wechselnde Verdichtung und Verdünnung entstanden seien, — diese Lehre bildet in der Philosophie des griechischen Alterthums einen Uebergangsmoment von grösserer Wichtigkeit, als man es in der Regel gewahr zu werden pflegt. Sie tritt auf, zunächst bei Anaximenes, als organische Consequenz des von Anaximander aufgestellten grossen Begriffs der Unendlichkeit des in sich noch vollkommen bestimmungslosen Urwesens, desselben Urwesens, welches, bevor man sich diesen Begriff zur Klarheit gebracht hatte, von Thales in mehr noch an dem Sinnlichen haftender Anschauung als Wasser gefasst worden war. Sie gewinnt dann eine Reihe selbstständiger Anhänger und tritt, in der Person des Apolloniaten Diogenes, auf bedeutsame Weise den Lehren gegenüber, welche sogleich von vorn herein in dem Urstoffe der Dinge einen Unterschied, eine Mannichfaltigkeit annehmen wollten. Ausdrücklich finden wir bei diesem Philosophen, dem freilich der Gegensatz eines theistischen Princips noch eben so fremd geblieben war, wie der ganzen Reihe der frühern Philosophen bis auf den ihm gleichzeitigen Anaxagoras, die Immanenz eines geistigen, eines seelischen Princips in dem luftartigen Urstoffe behauptet, ausdrücklich zugleich (in authentischen Fragmenten seiner Schrift, welche Simplicius uns aufbewahrt hat), die Undenkbarkeit einer ursprünglichen Vielheit mit Argumenten behauptet, die wir noch jetzt für die richtigen erkennen dürfen. Nicht ohne Interesse wäre die Frage, ob nicht auch noch bei Sokrates — dort aber gewiss nicht ohne eine Wendung nach dem theistischen Gegensatze — ein ähnliches Philosophem zu dem bekannten aristophanischen Spottbilde der „Wolken" den Anlass gegeben haben könne. (Vergl. insbesondere Arist. Nub. v. 423, wo *χάος* von dem Scholiasten ausdrücklich als *ἀήρ* erklärt wird).

582. Aus dem Begriffe der Weltmaterie als solcher, aus deren nothwendigen Grundeigenschaften, der Antitypie (§ 550 f.), der Schwere (§ 552) und der Beharrlichkeit ihrer Masse (§ 553), lassen sich, unter hinzugenommener Voraussetzung des elastisch flüssigen Urzustandes, in welchem sie gleichmässig über die Unendlichkeit des Raumes ausgegossen war, für alle nachfolgende, durch Einwirkung des göttlichen Schöpferwillens hervorgerufene Gestaltungen, Zustände und Thätigkeiten der materiellen Substanz eine Reihe metaphysisch nothwendiger Folgerungen ableiten: die Gesetze des allgemeinen

Mechanismus, die **mechanischen** oder **allgemein physikalischen Bewegungsgesetze** der Materie. Als **metaphysische** ihrem allgemeinen Wesen nach, als **mathematische** ihrer nähern Bestimmtheit und Besonderung nach, bilden diese Gesetze ein integrirendes Moment der absoluten Idee oder allgemeinen Daseinsmöglichkeit (§ 321 ff. § 411 ff.). Sie für sich allein **bedingen** nur, aber **bewirken** nicht die wirklichen Bewegungen, und mit den Bewegungen die aus ihnen hervorgehenden Zustände und Gestaltungen der Materie. Der Materie als solcher aber, wiefern sie die Trägerin dieser Gesetze ist, wird die Eigenschaft der **Trägheit** zugeschrieben.

Das Gewahrwerden des durchgängigen Waltens mathematischer, an einem gegebenen Stoffe zur Erscheinung kommender Bewegungsgesetze im ganzen Gebiete der sinnlichen Natur ist die grosse Entdeckung, durch welche im Laufe der drei letzten Jahrhunderte der menschliche Verstand eigentlich erst auf die Stufe der Mündigkeit, der innern und äussern Selbstständigkeit seines Weltbewusstseins erhoben worden ist (§ 238). Zufolge ihrer Beschaffenheit, die überall sich auf Wahrheiten der reinen Vernunft oder der allgemeinen Daseinsmöglichkeit zurückführt, wozu sie selbst gehören oder mit denen sie von gleicher Beschaffenheit sind, kündigen diese Gesetze sich jedem zu einiger Klarheit gediehenen Verstande als schlechthin nothwendige, nicht nicht und nicht anders sein könnende an. Doch haben sie als solche nur eine negative Bedeutung, nicht eine positive; sie sind für sich nichts Wirkliches, nur Bedingung eines Wirklichen, ganz eben so, wie alle metaphysische Gesetze, alle Bestimmungen der reinen Daseinsmöglichkeit (§ 320 ff.). Der Stoff dagegen, an welchem die mechanischen Gesetze sich bethätigen, die Beschaffenheiten und Verhältnissbestimmungen dieses Stoffes, durch welche es an jeder gegebenen Stelle des Raumes und der Zeit bedingt wird, dass gerade **diese**, durch die allgemeinen Gesetze eben nur ermöglichten, nicht unmittelbar als wirklich gesetzten Bewegungen, und dass sie gerade **so** zur Erscheinung kommen: dies Alles wird nicht eben so, wie die Gesetze selbst, unmittelbar und ohne Weiteres als ein Nothwendiges erkannt. Dennoch geht, sobald einmal jener Grundbegriff einer mechanischen Gesetzmässigkeit überhaupt gewonnen ist, die Tendenz der Forschung, welche sich die Erkenntniss der Gesetze, der mechanischen Gesetze selbst und ihrer Erscheinung in Gestalt wirklicher körperlicher Bewegungen in immer weiterem Umfange zur Aufgabe macht, nach innerer Nothwendigkeit des Erkentnisstriebes darauf aus, auch den jedesmal zurückbleibenden Rest des noch nicht als nothwendig Erkannten mehr und mehr, und zuletzt wo möglich ganz, in das Element jener reinen Denknothwendigkeit aufzulösen. Wir sehen daher im Gefolge der neueröffneten mathematisch-physikalischen Forschung eine Reihe philosophischer Systeme auftreten mit der in ver-

schiedenartiger Weise ausgesprochenen Tendenz, auch die factischen Principien des mechanischen Causalzusammenhangs der natürlichen Dinge aus der Idee des Absoluten abzuleiten oder selbst an die Stelle dieser Idee sie emporzuheben, das ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον nach Aristoteles in ein ἁπλῶς ἀναγκαῖον umzuwandeln. Dies letztere wäre nur erreichbar gewesen durch unmittelbare Ineinsbildung der realen Voraussetzungen des Mechanismus, also des materiellen Daseins als solchen und der in ihm liegenden Ursachen der Bewegung, mit den Grundbegriffen und Grundsätzen, welche auf dem Wege der Construction oder der mathematischen Analyse aus den reinen Vernunftanschauungen der Zahl, der Zeit und des Raumes gewonnen werden. Zu solcher Ineinsbildung sehen wir daher einen Anlauf genommen in jenen Systemen, die ihrem Ursprung nach dem siebzehnten Jahrhundert angehören, dem Hobbes'schen, dem Gassendi'schen und vor allen dem Cartesischen, welches damals in seinen zahlreichen Verzweigungen die Runde um die Welt der wissenschaftlichen Bildung machte. Sie sämmtlich setzen das Wesen der materiellen Substanz in Eigenschaften der räumlichen Ausdehnung unmittelbar als solcher; sie geben von ihr eine Definition, die, wie dem Scharfsinne eines Leibnitz nicht entgangen ist, sachlich zusammenfällt mit der Definition des leeren Raumes und seiner Theile. Nur in Bezug auf die letzte Ursache der Bewegung wagen diese Systeme nicht, von der Voraussetzung eines Urwesens abzugehen, welches als oberster Daseinsgrund der Substanzen gefasst wird. Damit war denn freilich innerhalb jener mechanischen Weltanschauung dem Supernaturalismus Thor und Thür geöffnet; einem um so grelleren, als in Folge jener Ineinsbildung sogar die mathematischen Wahrheiten selbst unter die geschaffenen Dinge eingerechnet werden müssen. Erst Spinoza machte den kühnen Versuch, die mechanische Causalreihe allein auf sich selbst zu stellen, indem er sie als eine so nach rückwärts wie nach vorwärts unendliche bezeichnete und die Modi oder Affectionen des Denkers überall den Bewegungen innerhalb des Elementes der Ausdehnung parallelgehen liess, Ausdehnung und Denken als Attribute einer und derselben schlechthin einigen und allumfassenden Substanz bezeichnete. Ihm gegenüber finden wir zuerst bei Leibnitz mit klarem Bewusstsein des Problems, von welchem es sich handelt, den Satz ausgesprochen, dass in der körperlichen Natur zwar Alles mechanisch zugehe, dass aber die Quelle dieses Mechanismus ausserhalb seiner selbst in einer höhern Region zu suchen sei. Dieser Ausspruch hat für uns ein doppelseitiges Interesse: durch die Wahrheit, welche er den ausschliesslich mechanistischen Tendenzen entgegenstellt, und durch den Irrthum, der ihm selbst noch beigemischt ist. Was Leibnitz von allen Philosophen jener Gruppe unterscheidet, das ist die bestimmte Einsicht in die radicale Verschiedenheit dessen, was die Substanz des Körpers ausmacht und ihn dazu befähigt, andern Körpern eine Ursache der Bewegung zu werden, von den blos geometrischen Eigenschaften räumlicher Ausdehnung. Es wird ihm diese Einsicht zu einem Grunde der

Wiederannäherung an den durch die mechanistische Schule verdrängten Dynamismus der aristotelischen Scholastik; doch trägt er Sorge, den Begriff der Kraft (*force*), dessen er sich als allgemeiner Kategorie bedient für das Moment der Substantialität in der Sphäre des körperlichen sowohl, wie auch in der des geistigen Daseins, abweichend von der Auffassungsweise jener ältern Schule von vorn herein so zu fassen, dass das Wirken der Kräfte überall als festgebunden erscheint an allgemeine Gesetze, solche eben, die im Bereiche der räumlichen Erscheinung die Bedeutung der mechanischen annehmen. Aber dieser Begriff und mit ihm der Begriff der monadischen Substanzen selbst, zu welchem jener das Material hergiebt, trägt auch bei Leibnitz, nicht anders als bei seinen nächsten Vorgängern, nur den Charakter einer Hypothese, wesentlich ersonnen zu dem Behufe, die Phänomene des natürlichen Mechanismus durch eine sie ergänzende Voraussetzung denkbar zu machen, wie die atomistischen Hypothesen der modernen Physik: er trägt noch nicht den Charakter einer aus einer höhern Erkenntnissquelle geschöpften Wahrheit, welche den Gesetzen jenes Mechanismus, indem sie ihren Grund und Ursprung aufzeigt, zugleich die Grenzen ihrer Geltung setzt. Auch bei Leibnitz werden die Gesetze des Mechanismus in jene Region selbst hineingetragen, welche ihren Ursprung erklärlich machen soll. Denn auch in dieser Region waltet nach ihm ganz derselbe strenge Causalzusammenhang, wie in der Region der körperlichen Bewegungserscheinungen. Nur dieser Zusammenhang selbst ist also auch für Leibnitz das eigentlich Absolute, ganz eben so wie für Spinoza. Sein „Princip des zureichenden Grundes" ist nichts anderes, als der leibhaftige Substanzbegriff des Spinoza, eingekleidet in einen Satz der formalen Logik, und die „prästabilirte Harmonie" ist nur ein anderer Ausdruck für die parallele Succession der Modi des Spinozischen Substanzbegriffs im Attribute der Ausdehnung und im Attribute des Denkens.

So hatte sich, unaufhaltsam übergreifend auch über das begriffliche Gebiet des Geisteslebens, über das Bereich der Spontaneität und Willensfreiheit, der Begriff mechanischer Nothwendigkeit des Geschehens zum leitenden Princip der philosophischen nicht minder, wie der empirisch-mathematischen Forschung gestaltet, noch vor dem Augenblicke der grossen Entdeckung Newtons, durch welche diesem Begriffe erst seine empirische, und mit der empirischen zugleich seine eigentlich speculative Grundlage aufgefunden ist (§ 552). Nichts kann charakteristischer sein für den Gang dieser Entwickelung, als dass dem wissenschaftlichen Bewusstsein, welches sich hineingelebt hatte in die Weltanschauung, wie sie sich unter der leitenden Macht dieses Begriffs entwickeln musste, jene Entdeckung selbst als ein gewaltsamer Widerspruch erschien gegen die Wahrheit, in deren Vollbesitz dasselbe sich bereits gesetzt zu haben meinte. Kein Axiom galt diesem Bewusstsein für unwidersprechlicher, als dass jede Möglichkeit von Wirkungen eines Wesens auf andere Wesen, sei diese Wirkung eine reale, oder, wie nach dem System der prästabilirten Harmonie, eine blos scheinbare, sich

bedingt durch unmittelbare räumliche Nähe oder Berührung. Es war nämlich solches Axiom eben nur der unmittelbare Ausdruck der Anbequemung jener dynamischen Hypothesen, durch welche man den Begriff des mechanischen Geschehens ergänzen wollte, an den rein geometrischen Begriff der Ausdehnung oder ausgedehnten Substanz, oder mit andern Worten, an die Voraussetzung, dass jedem räumlichen Unterschiede auch ein dynamischer oder substantieller, der räumlichen Identität eine dynamische oder substantielle entsprechen müsse. Welche stärkere Widerlegung konnte diese Voraussetzung erfahren, als durch das Gewahrwerden jener Wirkung in die räumliche Ferne, wie sie in dem Begriffe der Schwerkraft enthalten ist; durch den Nachweis der Allgemeinheit und Nothwendigkeit solchen Wirkens für alles materielle Dasein als solches; durch seine Erhebung zu einem allgemeingiltigen Maasstab für die Quantität der Masse, deren Begriff dadurch von dem Begriffe der Quantität ihrer Ausdehnung als ein wesentlich unterschiedener abgetrennt ward? Nichts natürlicher, als dass das Bewusstsein jenes Zeitalters sich gegen die Anerkennung der neuentdeckten Wahrheit um so heftiger sträubte, je mehr philosophische Gedankenarbeit es in die Gleichsetzung der dynamischen Momente des Naturmechanismus mit dem rein geometrischen Elemente der Raumanschauung hineingelegt hatte. Dennoch konnte der Sieg der Wahrheit über die künstlichen Gebilde dieser Gedankenarbeit auf die Länge nicht zweifelhaft bleiben. Mit diesem Siege war die Unmöglichkeit einer rein mathematischen Ausgestaltung des Naturmechanismus, die Unmöglichkeit auch nur einer derartig aprioristischen Begründung seiner Principien, wie noch Leibnitz sie versucht hatte, entschieden. Von dem Zeitpuncte des siegreichen Durchdringens der Newton'schen Entdeckung an vermag nur noch der aller metaphysischen Speculation baare Empirismus einer einseitig mechanistischen Anschauung zu huldigen. Die philosophische Speculation, wenn sie auch noch nicht alsbald über die wahre Bedeutung der grossen Thatsache ins Klare gekommen, ja wenn sie noch in ihren jüngsten Gestaltungen aufs Neue an derselben irre geworden ist, hat doch seitdem das Problem der Einfügung des Naturmechanismus in eine höhere geistige Ordnung der Dinge, und seiner Ableitung aus einem einheitlichen Begriffe der Materie, welcher seinerseits diesem geistigen Universum entstammt, nie wieder aus den Augen verlieren können. Es war ein speculativer Instinct, der einen Oetinger in dem Newton'schen Gravitationsbegriffe das Palladium einer ächt theologischen Naturanschauung gegenüber dem mechanistischen Spiritualismus (nach Oetingers Wortgebrauch: „Idealismus") erblicken liess (§ 552). Durch Kant wurde die „Construction der Materie" und mit ihr die philosophische Ableitung der Principien des Mechanismus unter die Probleme der „Transscendentalphilosophie" aufgenommen, und hiemit die blos „phänomenale", nicht absolute Bedeutung der Nothwendigkeit des mechanischen Causalzusammenhangs festgestellt. Allerdings aber müssen wir eingestehen, dass eben sie, diese Nothwendigkeit, zu

den Fragen gehört, über welche auch die jüngste Speculation bisher noch am wenigsten zu sichern Resultaten hindurchgedrungen ist.

Es war ein glücklicher Gedanke Kepler's, mit dem Namen der Trägheit (*inertia*) die Summe jener wesentlich negativen Eigenschaften der körperlichen Materie zu bezeichnen, welche dieselbe (man gestatte mir dieses Wortspiel, wenn es auch nur als ein Wortspiel sollte gelten können) zur Trägerin aller durch mechanische Gesetze beherrschten Bewegungen macht. In der That bildet diese Eigenschaft der Trägheit den eigentlichen Kern des Inhalts, welchen Physiker und Philosophen in den Begriff der Substanz hineinzulegen pflegen. Ohne es gewahr zu werden, trägt man nämlich auch in die Vorstellung immaterieller Wesen, Seelen und Geister, diesen Begriff hinein, sobald man auch in ihnen ein Beharrendes, sich Gleichbleibendes als Träger von Thätigkeiten und Bewegungen supponirt, die unter einander sämmtlich in einer strengen Verkettung des Causalzusammenhanges stehen sollen. Denn der Begriff der Trägheit hat seine eigentliche Bedeutung wesentlich in seinem Gegensatze gegen jenen Begriff der vorcreatürlichen Urgestalt des innergöttlichen Daseins, welchen wir in unserm ersten Theile entwickelt haben, wonach nicht ein Beharrendes, sondern ganz im Gegentheil eine rastlos productive Thätigkeit in Gott selbst der Anfang aller Wirklichkeit ist. Allerdings hat auch dieser Anfang zu seinem Hintergrunde ein in ewig wandelloser Ruhe und Sichselbstgleichheit Beharrendes. Allein dieses Beharrende ist nicht Substanz in jenem hergebrachten Wortsinne: denn es ist noch nichts Wirkliches, nur erst die Möglichkeit eines Wirklichen. Auch leidet der Begriff der Trägheit auf dasselbe keine Anwendung, weil es noch kein Object von Einwirkungen ist, welchen die träge Substanz unterliegt, indem sie ihnen widersteht. Der Begriff der Trägheit erwächst erst daraus, dass die Thätigkeit, die Bewegung, welche das ursprüngliche Element aller Wirklichkeit ist, in die ruhende Potentialität des für sich noch unwirklichen Hintergrundes der Daseinsmöglichkeit zurückversenkt wird; ausdrücklich in der Weise, wie wir dies nachgewiesen haben an der göttlichen Willenssubstanz, welche durch den ersten Schöpfungsact in die Materie eingeht. Von dieser Potentialität, aber nicht von der Potentialität des Absoluten als solchen, gilt der scholastische Satz: *Nihil reducitur a potentia ad actum nisi per aliquod ens in actu;* und er, dieser Satz ist es, der in dem Begriffe der materiellen Trägheit seinen näher motivirten Ausdruck gefunden hat. So wenig bei Erfindung des Ausdrucks schon die vollständige Erkenntniss des begrifflichen Zusammenhangs vorhanden war, so wohl eignet sich doch dieser Ausdruck dazu, die Art und Weise zu bezeichnen, wie die negativen Eigenschaften des Urgrundes oder Ungrundes sich an dem Ergebnisse jener Depotenzirung des Urwirklichen herausstellen. Der Begriff der Trägheit schliesst eine Fähigkeit sowohl des Wirkens als Leidens in sich, die in jenem Urgrunde als solchem nicht vorhanden ist; eines Wirkens der Materie auf sich selbst und eines Leidens von sich selbst, oder

einer Wechselwirkung ihrer als besondere Substanzen von einander abgetrennter oder aussereinandergesetzter Theile. Solche Wechselwirkung in ihrer durchgehenden mathematischen Bestimmtheit ist eben der Mechanismus. Aber die Wechselwirkung ihrerseits kann, auch dies in Folge der Trägheit der Materie, nicht eher eintreten, als nachdem die Materie durch eine Einwirkung, welche nicht ihrerseits von der Natur der mechanischen ist, und durch eine solcher Einwirkung entsprechende, von ihr aus der Materie hervorgelockte Thätigkeit, welche gleichfalls nicht den Charakter einer mechanischen trägt, in eine Vielheit körperlicher Substanzen auseinandergetreten ist. Bis dahin resultirt aus der Trägheit der Weltmaterie nur die Eine Wirkung, der im Obigen beschriebene Urzustand der Materie, der über die Unendlichkeit des Raumes ausgegossene Urweltendunst. Indess ist auch schon dieser Urzustand als eine wirkliche Kraftwirkung, als eine wirkliche Bewegung zu betrachten, als die Bewegung der unendlichen Elasticität. Es hat daher seine Richtigkeit, was Kant mit Unrecht bestritten hat, die Trägheit als eine wirkliche, wirkende Kraft (*vis inertiae*) zu bezeichnen, und auf sie das sogenannte Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung in den Bewegungen der gesonderten materiellen Körper zurückzuführen. Der Urzustand ist eben nur jener Zustand des vollkommnen Gleichgewichts der ursprünglichen Kraftmomente, welches durch jede nachfolgende Schöpfungsthat gestört wird. — Es war ein immer wiederkehrender Misgriff jener frühern, dem Zeitalter der vorherrschenden mechanistischen Weltanschauung entstammenden Systeme und ihrer modernen Nachzügler, dass sie auch die erste Einwirkung, welche aus der übermateriellen Region auf die Materie erfolgt, und eben so auch jede nachfolgende solche Einwirkung, als eine den mechanischen Wechselwirkungen der materiellen Substanzen möglichst gleichartige vorgestellt wissen wollten. Daher in jenen Systemen die vorwiegende Neigung, gleich von vorn herein die Materie als in eine Vielheit von Substanzen getheilt vorzustellen; dafern nicht, wie bei Spinoza, der Ausweg ergriffen ward, die Causalreihe des mechanischen Geschehens selbst als eine unendliche zu setzen, nachdem zuvor die substantielle Vielheit zu einem blossen Schein herabgesetzt war. Daher nicht minder auch die Neigung, das Geschehen auch im Bereiche der immateriellen Substanzen dem mechanischen möglichst gleichartig vorzustellen. Daher endlich, als unvermeidliche Consequenz dieser Tendenzen, der absolute Determinismus, welcher in diesen Systemen, sobald sie mit einiger Folgerichtigkeit durchgeführt werden, jedem Begriffe von geistiger Spontaneität und Freiheit den Eingang versperrt, und zugleich den eigentlichen und strengen Begriff der Nothwendigkeit verunreinigt, den Begriff jener Nothwendigkeit, welche ihren Sitz in dem Absoluten der reinen Vernunft, dem Prius sowohl des geistigen als auch des materiellen Daseins hat. („Aus keinem Dinge von der Welt wird etwas Noth halber. Doch wird alles aus der Materie, was natürlich wird.“ Luther).

Die Ableitung der allgemeinen physikalischen Bewegungsgesetze aus Principien einer Nothwendigkeit, welche schlechthin frei ist von allen empirischen Voraussetzungen, ist eine Aufgabe der reinen Vernunftwissenschaft oder Metaphysik; man wird daher ihre Vollziehung nicht hier von uns erwarten. Allerdings bedarf es zu solcher Ableitung des Begriffs der Materie; aber es bedarf eben nur ihres Begriffs, und nicht der Voraussetzung ihrer Wirklichkeit, und der Begriff der Weltmaterie, als bezeichnend eben nur die allgemeine Möglichkeit eines creatürlichen Daseins als solche, ist Gegenstand eben so sehr der Metaphysik, wie, auf Grund der Metaphysik, der philosophischen Theologie. Das bedeutendste Verdienst um die Lösung dieser metaphysischen Aufgabe hat vor allen Philosophen älterer und neuerer Zeit Kant sich erworben, in seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", deren Lehren aber allenthalben durch Sätze der Vernunftkritik bedingt und motivirt sind. Von ihm nämlich rührt die Feststellung des Verhältnisses der mechanischen Grundgesetze zu den Begriffen der Zeit und des Raumes, der Materie und der Bewegung her; wodurch zuerst die Bedeutung dieser Gesetze als allgemeiner, metaphysisch nothwendiger Daseinsformen und Daseinsbedingungen, ihre Unabhängigkeit von allen empirischen Voraussetzungen, und das Nichtinbegriffensein aller die realen Anfänge der wirklichen Weltbewegung betreffenden Voraussetzungen in dem Beweise der Grundbegriffe und Grundgesetze des allgemeinen Mechanismus ins Klare gebracht ist. Aber die seitdem unternommenen Versuche einer Erweiterung und Ergänzung dieser Kantischen Lehren können nur als Rückschritte angesehen werden; als Rückschritte entweder, wie bei Hegel, nach der Seite des idealistischen Dogmatismus, oder wie bei Herbart, nach der Seite des realistischen Empirismus. Allerdings aber ist Kants Lehre auch hier noch nicht eine vollständig genügende. So wenig wie der Begriff der Weltmaterie als solcher festgestellt werden kann von dem subjectiv idealistischen Standpuncte der Kantischen Philosophie, ohne den Durchgang durch den Gottesbegriff, durch den Gottesbegriff wenn auch nur nach seiner metaphysischen Gestalt als nothwendiger Grundform des Daseins, an dessen Verwirklichung auch nach metaphysischen Principien die Möglichkeit eines materiellen, eines creatürlichen Daseins hängt: eben so wenig auch der Begriff der allgemeinen und nothwendigen Gesetze der materiellen Bewegung. Dies hat man sich bisher noch nicht zum Bewusstsein gebracht, und darum haben alle Versuche einer Ableitung dieser Grundbegriffe und Grundgesetze ungenügend ausfallen müssen. Sie haben entweder zu viel abgeleitet, nämlich mit den Begriffen und Gesetzen zugleich wirkliche Thatsachen, die als solche kein Gegenstand einer aprioristischen Ableitung sind, oder zu wenig, indem sie Momente, die in Wahrheit der begrifflichen Nothwendigkeit angehören, übergingen oder als blos thatsächliche, empirische zur Seite stellten. Hier ausdrücklich in dieser Beziehung die richtige Grenze einzuhalten ist für die ganze Folge theologischer Betrachtung von unberechenbar grosser Wichtigkeit.

Nie wird namentlich die Wunderfrage nach ihrer allgemeinen philosophischen Seite wissenschaftlich erledigt werden können, so lange man sich nicht über die Tragweite der allgemeinen metaphysischen Nothwendigkeit inmitten des empirischen physikalischen Geschehens vollständig ins Klare gesetzt hat.

583. Der Materie und ihrer Trägheit gegenüber ist die Wirksamkeit des göttlichen Geistes und Schöpferwillens von Grund aus und in allen ihren besonderen Momenten eine teleologische (§ 470). Sie ist es, sowohl insofern aus ihr die Weltmaterie selbst hervorgeht, als auch, insofern durch sie in der geschaffenen Materie die Bewegungen hervorgerufen werden, welche, obgleich nicht in ihren letzten Gründen und Anfängen von der Natur der mechanischen, doch, in Kraft des Wesens der Materie, überall in einen Kreislauf mechanischer Ursachen und Wirkungen ausschlagen. Dieses teleologische Moment in der auf die Schöpfung der Materie nachfolgenden Schöpferthätigkeit des göttlichen Liebewillens pflegt von der Glaubenslehre der Kirche besonders hervorgehoben zu werden unter dem Namen der Vorsehung (*providentia*); ein Begriff, welchem dort eben so ausdrücklich die Begriffe der Welterhaltung (*conservatio*), der Mitwirkung an den Thätigkeiten der realen creatürlichen Ursachen (*concursus*), und der Weltregierung (*gubernatio*) eingeordnet werden.

Providentia, πρόνοια, ist ein aus der Philosophie des Alterthums, besonders der Stoischen, wiewohl sein Ursprung sich bis auf Sokrates zurückführen lässt, sich ableitender Ausdruck, welcher dort die Bestimmung hatte, das als der Welt inwohnend, nicht als vor ihr der Zeit nach bestehend vorgestellte Princip eines geistig absoluten, die Zukunft zugleich mit der Vergangenheit umfassenden Zusammenhangs zu bezeichnen, das Princip, welches dort die Stelle des monotheistischen Gottesbegriffs vertrat. Der Begriff, der sich in diesem Worte ausdrückt, hat zu seinem wesentlichen Inhalte die inwohnende Teleologie des „Kosmos“, des creatürlichen Universums (§ 336 ff.); er hypostasirt diese Teleologie zu der Vorstellung eines schlechthin innerweltlichen, in keiner Beziehung ausser- oder überweltlichen Gottesgeistes. Dem neutestamentlichen Sprachgebrauche ist der Ausdruck fremd; dagegen finden wir ihn im Buche der Weisheit (14, 3) zu einem Attribute der Gottheit erhoben. Bei den kirchlichen Schriftstellern ist er von frühester Zeit her ein viel gebrauchter, nicht ohne eine fortgehende ausdrückliche Rückbeziehung auf jene alten Philosopheme, wie denn mit ihm zugleich auch solche Ausdrücke, wie *fatum, εἱμαρμένη,* auf den Boden des monotheistischen Gottesglaubens als Bezeichnungen für die diesem Glauben entsprechende Weltordnung herübergezogen wurden. Ward nun überall bei Aufnahme dieser Worte

Sorge getragen, den durch sie ausgedrückten Begriffen den pantheistischen Charakter abzustreifen und ihnen den Inhalt unterzubreiten, welchen die Bibel alten und neuen Testaments ohne ein ähnlich stereotypes Schlagwort in den mannichfaltigsten Worten und Wendungen, vornehmlich solchen, die für uns in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften ihre Stelle erhalten haben, aus urkräftiger lebendiger Anschauung zum Bewusstsein bringt: so ist doch nicht zu verkennen, dass in mancher Beziehung jene antike philosophische Bedeutung des Wortes *πρόνοια* noch immer nachklingt auch in der kirchlich dogmatischen Behandlung des Begriffs der Vorsehung. Und zwar nicht blos in jenen zum Theil sehr ausführlichen Abhandlungen älterer Kirchenlehrer, welche aus ihrer Absicht, sich den Ausführungen heidnischer Philosophen an die Seite oder gegenüber zu stellen, kein Hehl machen; nicht blos in der dem Begriffe der *providentia* eigens gewidmeten Abhandlung Zwingli's, deren philosophische Anklänge nach so manchen Seiten Anstoss gegeben haben: sondern vielleicht nicht minder auffallend auch selbst in der Stelle und Bedeutung, welche das Lehrstück von der *providentia* in der zum geschlossenen Systeme ausgebildeten Dogmatik der Lutherischen Schule erhalten hat. Dieselbe hat, — und zwar erst nach Melanchthon, der einen solchen *locus* noch nicht kennt, — nicht, wie man es vielleicht erwarten könnte, dieses Lehrstück der Lehre von den Attributen der Gottheit einverleibt; sie hat es vorgezogen, dasselbe auf die Lehre von der Schöpfung nachfolgen zu lassen. Sie schliesst in dasselbe alle diejenigen Momente des Schöpfungsbegriffs ein, die, richtig verstanden, auf jene Immanenz des Daseinsgrundes in der creatürlichen Natur sich zurückführen, welche die antike Anschauungsweise durch den Begriff der *providentia* ausgedrückt hatte. So, vorab, den Begriff der Welterhaltung. (*Posita creatione, necessario ponenda est providentia, sine qua res consistere nequeunt. Hollaz.*). Da sie es versäumt hat, diesen Begriff durch eine speculative Fassung des Begriffs der Weltmaterie in solcher Weise zu motiviren, welche ihn als selbstverständlich eingeschlossen schon in dem Begriffe der Weltschöpfung würde erscheinen lassen, so gestaltet sich derselbe unter ihren Händen zu einer Streitfrage. Man lässt es gelten, dass Gott auch schon im Schöpfungsacte den Dingen das Vermögen, sich selbst zu erhalten, mitgetheilt haben könne, aber man zieht es vor, die *conservatio* als eine *creatio continua* zu fassen; wobei der Widerspruch unbemerkt bleibt, dass Gott eine ausdrückliche Willensthätigkeit auf die Erhaltung auch solcher Dinge wenden soll, deren ihrer Natur entsprechende Wirksamkeit doch als ein dem Schöpfungszwecke feindseliges Element durch eine eben so ausdrückliche Gegenwirkung von ihm bekämpft wird. (Diesem Widerspruch sind auch die ältern Kirchenlehrer nicht ausgewichen, welche, wie z. B. Thomas von Aquino, nach aristotelischen Principien die *conservatio* mit hauptsächlicher Betonung des Ausspruchs Hebr. 1, 3 in die den Creaturen mitgetheilte Kraft der Selbsterhaltung setzen. Denn auch sie schrei-

ben Gott in Beziehung auf jede einzelne Creatur das Vermögen willkührlicher Vernichtung zu, und sie behaupten dabei nur, dass er von demselben keinen Gebrauch mache. *Thom. Summ.* I, *p.* 104, *art.* 4.). — So aber auch ferner der Begriff der Mitwirkung. Bei diesem werden ausdrücklich die zwei extremen Ansichten bekämpft, deren eine alle Mitwirkung Gottes bei dem Wirken der creatürlichen Ursachen, der sogenannten *causae secundae,* auf die Thätigkeit der Erhaltung dieser letzteren zurückführt, die andere den Begriff der Mitwirkung zum Begriffe einer alleinigen Wirksamkeit Gottes in allen Lebensbewegungen der creatürlichen Natur steigert und die natürlichen Ursachen zu „Gelegenheitsursachen" (*causae occasionales* — der sogenannte „Occasionalismus") herabsetzt. Beide Ansichten hatten, nach verschiedenen Vorgängen älterer Theologie und Philosophie, eine energische Vertretung in den verschiedenen Abzweigungen der Cartesischen Schule gefunden (vergl. hierüber *Buddeus, Instit. p.* 411 *ss.*). Zwischen ihnen beiden sucht nun die kirchliche Schule in ihrem Begriffe des *concursus* einen Mittelweg. Aber es wird dieser Begriff unter ihren Händen zu einem eben so äusserlichen, wie der Begriff der *conservatio,* und die Schwierigkeiten, von welchen bereits jener gedrückt wird, häufen sich hier noch. Und so bringt denn auch schliesslich der Begriff der Weltregierung (*gubernatio, διοίκησις*), welcher von Einigen, nach dem Vorgange des Thomas von Aquino, als der jene beiden vorangehenden in sich zusammenfassende, obwohl seinerseits dem Begriffe der Vorsehung sich unterordnende behandelt wird, nur eine unzureichende Hilfe. Bei ihm insbesondere drängen sich die Fragen nach dem Verhältnisse zur creatürlichen Freiheit hervor, auf welche das System der kirchlichen Schule nie eine in sich haltbare, widerspruchsfreie Antwort zu finden vermocht hat, als nur mittelst des *salto mortale* in den Begriff des *decretum absolutum.* Zu diesem Verzweiflungsstreiche haben sich zwar immer nur wenige Fractionen der Schule entschlossen, aber unter diesen wenigen jederzeit diejenigen, denen vor den übrigen am meisten das Lob der strengen logischen Folgerichtigkeit zu ertheilen ist.

So weit hier unsere beiläufige Erklärung über Sinn und Charakter eines Lehrstücks der hergebrachten Dogmatik, dessen Stellung zu den übrigen beim ersten Anblick etwas Befremdliches hat und in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten her (es genüge, an Schleiermacher und an Rothe zu erinnern) zum Gegenstand kritischer Bemerkungen gemacht worden ist, welche die Entfernung der Gedanken, die in der neuern Theologie nach wissenschaftlicher Darstellung ringen, vom Geiste des alten Systemes recht fühlbar machen. Man wird leicht gewahr werden, wie in unserm Zusammenhange das Bedürfniss einer abgesonderten Behandlung dieser Begriffe nicht vorhanden ist. Wir dürfen den Inhalt derselben seinem allgemeinen Theile nach als bereits erledigt durch unsere Behandlung der Lehre von den göttlichen Attributen und von der Schöpfung der Weltmaterie, seinem besondern Theile nach

als in den nachfolgenden Partien unserer Darstellung seine Erledigung erwartend bezeichnen. Namentlich an die Begriffe der *providentia specialis* und *specialissima* (die erste auf die intelligenten Creaturen als solche, die letztere nur auf die geistig wiedergeborenen bezogen), so wie an den Begriff der *gubernatio*, hat die Schuldogmatik einen Inhalt angeknüpft, welcher auch für ihren eigenen Entwicklungsgang eine Ausführung erst in später folgenden Lehrstücken zulässt.

584. Aus der schöpferischen Thätigkeit des göttlichen Liebewillens trägt nun aber das teleologische Moment, trägt der Charakter der Zweckbeziehung sich nach innerer Nothwendigkeit auf das Erzeugniss dieser Thätigkeit, auf die creatürliche Natur als solche über, und zwar auf die mechanischen Bewegungen innerhalb der Materie. Er trägt sich über sowohl auf das Ganze dieser Bewegungen, auf den in alle Ewigkeit nie stillstehenden Werdeprocess, durch welchen und in welchem die Natur, die Welt im Grossen ein lebendiges Ganzes ist, als auch auf die Lebensbewegungen innerhalb besonderer, durch wechselseitiges Ineinandergreifen aller ihrer mechanischen Momente organisch in sich abgeschlossener Kreise. So dort aber, wie hier, vermitteln sich diese der creatürlichen Natur im Unterschiede der Gottheit und ihres immanenten trinitarisch-teleologischen Processes eigenthümlichen Processe durch Bewegungen, welche dem im Wesen der Materie begründeten Gesetze des Mechanismus folgen. Hieraus erwächst der Begriff eines Welthaushaltes (*oeconomia universi*), oder mit andern Worten, einer der creatürlichen Natur, der Welt als solcher immanenten Teleologie, — der nämlichen, auf deren Wahrnehmung wir (§ 336 ff.) den kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes begründet haben.

Mechanismus und Teleologie, diese zwei Begriffe, welche zu einander in einer unverkennbaren Wechselbeziehung stehen, sind auch öfters von Philosophen und Theologen in solcher Wechselbeziehung aufgefasst worden; zahlreicher aber sind bis jetzt noch jene, welche je den einen dieser Begriffe in den andern aufgehen und von ihm absorbirt werden lassen. Von den Uebergriffen zu Gunsten des Mechanismus ward so eben (§ 582) gesprochen. Ein ähnlicher Uebergriff zu Gunsten des teleologischen Princips wird, nicht ohne Gefahr für dieses Princip selbst, nicht ohne Beeinträchtigung seines richtigen Verständnisses, überall da begangen, wo, wie in dem bisherigen Systeme der kirchlichen Theologie, aber wie nicht minder häufig auch in der idealistischen Speculation alter und neuer Zeit, die Bedeutung des Mechanismus als *conditio sine qua non* zwar nicht eines Daseins überhaupt, wohl aber eines creatürlichen, eines Weltdaseins, übersehen oder ausdrücklich verleugnet wird. Aber auch wo das Recht

beider Principien, wo die Forderung ihres Zusammengehens, ihrer Durchdringung wechselseitig durch einander anerkannt ist: auch da ist noch nicht sogleich das wahre Verhältniss zwischen ihnen beiden aufgefunden. Leibnitz, bei seiner energischen Vertretung des teleologischen Princips, durch welches er eine „Theodicee" zu begründen suchte, hat nichts destoweniger der wahren Natur desselben Gewalt angethan, indem er die teleologische Weltursache nicht nur durch mechanische Mittel, sondern auch selbst auf mechanische Weise wirken lässt, nur von Aussen und nur Einmal, in einem schnell vorübergehenden Augenblicke, nach welchem sie dann sogleich die mechanischen Ursachen ganz sich selbst überlässt. Eine tiefere Verständigung über das Verhältniss beider Principien und über die Natur des teleologischen insbesondere, unter Voraussetzung der Wahrheit und relativen Nothwendigkeit des mechanischen, hat bereits im Alterthume Aristoteles (dessen abstracte vier Classen von Ursachen in der Anwendung überall in zwei zusammengehen, die mechanisch-stoffliche auf der einen, die bewegende, die Form- und Zweckursache, in ein gemeinsames Princip zusammengefasst, auf der andern Seite), in neuerer Zeit vor Allen Kant angestrebt. Beide Denker jedoch haben auch ihrerseits den wahren Begriff dieses Verhältnisses nicht erreicht. Er lässt sich nicht erreichen, so lange nicht ausgegangen wird von der Anerkennung der Priorität des teleologischen Princips vor dem mechanischen. Und zwar nicht nur jener idealen Priorität, welche umgekehrt ein reales oder zeitliches Vorangehen der mechanischen Ursachen vor der Wirklichkeit der Endursachen in sich schliesst (— diese wird auch von Aristoteles anerkannt, wenn er den immanenten Zweck als das *τόδε τι*, als das *τί ἐστι, τί ἦν εἶναι*, oder auch kurzweg [*Oecon.* 1.] als die *οὐσία* jedes Dinges bezeichnet), — sondern allerdings auch einer realen Priorität. Im Innern der Gottheit besteht das Princip des Mechanismus nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach. In der innergöttlichen Natur, obgleich schon über sie der Geist, der Wille in der Weise eines teleologischen Principes waltet, existiren noch keine mechanisch wirkenden Ursachen. Denn das Wirken der Kräfte, von welchen dort der Wille in ganz entsprechender Weise Besitz ergreift, wie in der creatürlichen Natur von den mechanischen Kräften, die er selbst erst hervorgerufen, oder vielmehr, denen er selbst erst den Charakter des Mechanismus aufgedrückt hat, unterliegt noch nicht den Gesetzen des Mechanismus. Dasselbe ist vielmehr im ausdrücklichen Gegensatze dieser Gesetze ein durch und durch spontanes (§ 464). Diese Einsicht muss klar und unzweideutig, wie sie es bisher noch nicht war, vor Allem festgestellt sein, wenn sich die Aussicht eröffnen soll, über das Woher der mechanischen Ursachen und zugleich über die Möglichkeit eines Uebergreifens der teleologischen eine irgend genügende Rechenschaft geben zu können; wenn die mechanischen Ursachen nicht als aus der Pistole geschossene auftreten sollen, die teleologischen aber ihnen gegenüber als ein ***Deus ex machina,*** das heisst als eine aus

derselben Pistole hervorgeschossene Macht, in einer Weise die von der mechanischen nicht wesentlich unterschieden ist, über die mechanischen Ursachen übergreifend. Sie, diese Einsicht, fehlt namentlich auch noch bei Leibnitz, dessen System von der ganzen Schwere jenes doppelseitigen Vorwurfs getroffen wird, da es nach ihm eben so unmöglich fällt, zu begreifen, wie aus den „Vorstellungen“ der Monaden materielle, dem Gesetze des Mechanismus unterliegende Dinge werden sollen, als, wie die vorausgesetzte Selbstständigkeit dieser Monaden vereinbar ist mit einer „prästabilirten Harmonie“ ihrer Vorstellungen und mit einem durch diese ganz mechanisch vorgestellte Harmonie sich realisirenden absoluten Weltzweck. Aber auch bei Kant kommt es, trotz allem Aufgebot wirklich speculativer Gedankenansätze, noch nicht zu einer realen Unterscheidung der Wirksamkeit des teleologischen Princips von der des mechanischen, zu einer solchen, wie Oetinger sie im Sinne hatte, als er dem *ordo geometricus* der Leibnitz-Wolffischen Philosophie den Gedanken eines *ordo generativus*, der „mechanischen“ Denkweise eine „phänomenologische“ gegenüberstellte. Wir bleiben auch bei Kant in der Amphibolie festgebannt, entweder, nachdem die mechanischen Ursachen als reale gesetzt sind, die teleologischen als nur ideale, oder umgekehrt, bei dem Versuch, die teleologischen als ein Reales zu setzen, die mechanischen als ein idealistisches Scheingespinnst fassen zu müssen. — Dieselbe idealistische Verflüchtigung des Naturmechanismus ist überall, wie schon vorhin angedeutet, die unausbleibliche Folge einer jeden solchen Fassung des Gottesbegriffs, welche nicht hindurchgedrungen ist bis zum Begriffe der Materie als einer realen, aus Natur und Willen der Gottheit herausgeborenen, aber Beiden selbstständig gegenübertretenden Substanz. Eben diese Verflüchtigung aber, diese Auflösung der Nothwendigkeit, welche den im Gefolge des Mechanismus sich einfindenden Naturgesetzen zukommt, in die vage Vorstellung der göttlichen Allmacht: eben sie ist zugleich die Auflösung des ächten, lebendigen Begriffs einer teleologischen Naturordnung. Denn ein solcher Begriff findet nur da seine Stelle, wo der Zweck, um sich zur Wirklichkeit zu bringen, zuvor sich eine Macht über Mittel gewinnen muss, deren er zu dieser seiner Wirklichkeit nicht entbehren kann, deren Realität aber eine von der seinigen unterschiedene ist. Solch ein Mittel sind, im Zusammenhange unserer Auffassung, bereits dem vorcreatürlichen Willen der Gottheit gegenüber, die Kräfte der innergöttlichen Natur. Dem in den Process der Schöpfung eingehenden Liebewillen der Gottheit gegenüber sind es die jetzt in der entäusserten Willensmacht der Weltmaterie zusammengefassten und dadurch mit dem Charakter des Mechanischen, der Trägheit (§ 582) über kleideten Kräfte eben dieser, nun nicht mehr blos innergöttlichen Natur.

Bei seiner realen Priorität vor dem Naturmechanismus, welcher selbst erst aus ihm herausgeboren wird, erscheint das teleologische Princip, die Zweck- oder Endursache, allerdings zunächst als ein den

mechanischen Ursachen Aeusserliches, inwohnend im lebendigen Geiste der Gottheit, so wie diese in der Substanz der Materie. Aber wie solches Princip von diesem seinem alleinigen Ursitze aus auf die Materie einwirken, die Materie bewältigen und gestalten könne: das würde schlechterdings unbegreiflich bleiben, wenn nicht, in Kraft der ursprünglichen Verwandtschaft oder vielmehr Einheit des Wesens der Materie mit dem seinigen, das teleologische Princip seinen Sitz in der Materie selbst nehmen, von Innen heraus sie bewegen und durch Bewegung beherrschen könnte. Das teleologische Princip bei aller Schärfe des Gegensatzes, ist dennoch an sich mit dem mechanischen Eins. In der Gottheit, in dem absolut lebendigen Ursitze beider Principien ist das mechanische als Potenz, das teleologische als Actus, in der Materie ist umgekehrt das mechanische als Actus, das teleologische als Potenz enthalten; als eine solche indess, die, durch Einwirkung des wesensverwandten und über die Materie übergreifenden Gotteswillens, auch in der Materie zum Actus geweckt wird. Das teleologische Princip bethätigt sich in der Materie zuvörderst durch die Gestaltung des Mechanismus zu einem Systeme materieller Bewegungen sowohl im Grossen und Ganzen der Weltmaterie, als auch überall im Einzelnen; solcher, in welchen nicht, wie der Begriff des Mechanismus an und für sich auch dies nicht ausschliessen würde, eine Reihe von Ursachen und Wirkungen geradlinig oder in offenen Curven ins Unendliche verläuft, sondern die wirkenden Ursachen im Kreislaufe in sich zurückgehen, die Ursachen zu Wirkungen und die Wirkungen wiederum zu Ursachen dessen werden, was zuvor ihre Ursache war. Damit erhalten die an sich mechanischen, zu organischen Lebenskreisen geordneten Bewegungen den Charakter organischer Zweckmässigkeit. Wäre indess diese Art von Bewegungen die einzige, welche der Materie durch Einwirkung des göttlichen Geistes abgewonnen wird: so würde demungeachtet nicht im eigentlichen Wortsinne von einer Inwohnung teleologischer Principien in denselben gesprochen werden können. Solche Inwohnung, wenn sie wirklich soll angenommen werden, muss in der Materie, in der creatürlichen Natur sich bethätigen durch eine der Wirksamkeit, welche das teleologische Princip von Ewigkeit her im Innern der göttlichen Natur übt, entsprechende Wirksamkeit; also durch Bewegungen anderer Art, als jene dem strengen Gesetze des Causalzusammenhanges unterliegenden mechanischen. Welcher Art diese Bewegungen sind, das wird alsbald von uns nachgewiesen werden. Einstweilen stellen wir die schon aus dem Zusammenhange unserer bisherigen Darlegung sich ergebende Wahrheit fest, dass solche Bewegungen, da wo sie sich erfahrungsmässig vorfinden, und dass der ausdrückliche Gegensatz dieser Bewegungen zu den durch die Wirksamkeit teleologischer Principien in einen organischen Kreislauf eingefügten mechanischen, von einer Theilung oder Verdoppelung des teleologischen Principes Zeugniss giebt, welches wir erst in Folge dieser Bewegungen berechtigt sind, als ein eben so im Innern der creatürlichen Natur und Materie

selbst, wie jenseit derselben im schöpferischen Geiste der Gottheit, inwohnendes und wesendes anzusehen.

585. Die Bewegungen, welche durch die Doppelthätigkeit des teleologischen Princips, die ursprüngliche im göttlichen Willensgeiste und die der Weltmaterie immanente, in Letzterer hervorgerufen werden: sie als solche tragen, der Natur des teleologischen Princips entsprechend, den Charakter der Spontaneität. Sie tragen ihn nicht blos in dem Sinne, in welchem man wohl auch die mechanischen Bewegungen als spontane zu bezeichnen pflegt (§. 464. Bd. I, S. 516 f.), nämlich sofern in diesen, neben dem Factor des von Aussen kommenden Anstosses, auch der Factor der innern Natur des bewegten Körpers in Betrachtung kommt. Sie tragen ihn vielmehr ausdrücklich in dem Sinne, in welchem wir auch den Bewegungen der innergöttlichen Natur Spontaneität als durchgängige Grundeigenschaft beizulegen uns wissenschaftlich genöthigt fanden (§ 465). Sie tragen ihn nicht nur, sofern ihre Beschaffenheit durch die Natur der Materie als solche, und nicht durch eine auf die Materie von Aussen einwirkende Ursache bestimmt ist: sie tragen ihn auch, sofern sie überall im Besondern und Einzelnen nicht einer zwingenden Nothwendigkeit unterworfen sind. Ausdrücklich dies wird durch das den schöpferischen Urbewegungen der Materie beizulegende Prädicat der Spontaneität besagt: dass auf erhaltene Anregung durch den bewegenden Gotteswillen die Bewegungen wesentlich nur aus sich selbst beginnen, und dass sie innerhalb der durch die allgemeine Natur der Materie und durch den schöpferischen Liebewillen ihnen abgesteckten Grenzen, ihre jedesmalige Bestimmtheit sich selbst verdanken.

Man wird nicht unbemerkt lassen, wie erst hier, an gegenwärtiger Stelle, die nähere Beziehung gefunden ist für die ihrem allgemeinen Begriffe nach schon im Obigen (§ 563 f.) festgestellte Dualität der wirkenden Principien des kosmogonischen Processes, oder genauer, für die Art und Weise der Wirksamkeit des einen Gliedes dieser Dualität. Für alles Creatürliche ist, so drückten wir es dort aus, die Materie der Mutterschooss, aus welchem nach dem Worte des heiligen Dichters (Hiob 10, 18) der Schöpfer den Menschen herausführt; die Stätte der Wirksamkeit der *virtus activa*, nach einem Ausdruck des Roger Baco, *in profundo patientis*. Darin liegt, dass die Natur, die creatürliche, sich zu dieser ihrer *matrix* entsprechend verhält, wie die innergöttliche Natur zur absoluten Idee, zur reinen Daseinsmöglichkeit (§ 542 ff.). Wie also jene innergöttliche Natur (unbeschadet der Rechte des absoluten Geistes, des göttlichen Willens über sie, der aber seinerseits aus ihr ersteht oder, nach biblisch-dogmatischer Ausdrucks-

weise „ausgeht“, und dessen Herrschaft über die Natur demzufolge als ein Rückschlag in die Natur zu betrachten ist) als ein Erzeugniss der absoluten Idee, aber als ein in jenem prägnanten Sinne, den wir von dem sonst gewöhnlichen Sinne dieses Wortes zu unterscheiden Sorge getragen haben, spontanes Erzeugniss betrachtet werden muss: so wird in alle Wege die creatürliche Natur, der Kosmos, als ein ganz eben so spontanes Erzeugniss der urgeschaffenen Materie zu betrachten sein. Dies liegt in dem prägnanten, von Christus (Marc. 4, 28) gesprochenen Worte: *αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ*. Die creatürliche Natur hört damit nicht auf, Schöpfung Gottes zu sein, Willensthat der göttlichen Allmacht (im richtigen, d. h. im biblischen, nicht im kirchlich-dogmatischen Sinne dieses Wortes § 499 f.). Denn die Materie vermag nicht zu zeugen, als nur durch Befruchtung und unter Leitung des göttlichen Willens. Aber der Wille, welcher der Materie diese Zeugungen entlockt, ist kein zwingender. Es ist ein grosses und schönes Wort, welches wir in einer der ältesten und edelsten Urkunden christlicher Philosophie geschrieben finden, dass „bei Gott keine Gewalt ist“, dass vielmehr „die Elemente sämmtlich seine Geheimnisse, seine geheimnissvollen Kräfte treu bewahren“ (*βία γὰρ οὐ πρόσεστι τῷ θεῷ — οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα Ep. ad Diognet.* 7). Im platonischen Timäus wird das Verhalten des schaffenden *νοῦς* zur Materie durch das Wort *πείθειν*, *πειθώ* ausgedrückt: dasselbe ist in der That das die Wahrheit dieses Verhältnisses richtig bezeichnende. Desgleichen auch könnte man den Ausdruck *suaviter* hieherziehen, dessen die lutherischen Dogmatiker sich zu bedienen lieben, da wo sie im Gegensatze des calvinischen *decretum absolutum* den Einfluss bezeichnen wollen, welchen zum Behufe der Lenkung menschlicher Schicksale Gott auf die menschliche Freiheit übt. Es ist im umgekehrten Sinne wahr, was Amsdorf (Gieseler, K. G. III, 2, S. 230) von dem Verhalten Gottes zu den Creaturen behauptete, dass es für alle, sowohl die gemeinhin als frei, als die als unfrei geltenden, eines und dasselbe sei. Das Verhältniss zu den unfreien Creaturen ist nach Analogie des Verhältnisses zu den freien zu beurtheilen, nicht umgekehrt, wie jene Orthodoxie es voraussetzt. So kann man auch mit Melanchthon sagen (ebendas.), dass Gott überall nicht *permissive* wirkt, sondern *potenter*; aber nicht als ob er kein spontanes Handeln zuliesse, sondern weil er ein solches vielmehr fordert, als zulässt. — Ein durch die Härte seines Dogmatismus nicht ganz ersticktes Gefühl für die wahre Beschaffenheit des schöpferischen Thuns ist wohl auch bei Augustinus vorauszusetzen, wenn er von der Schöpfung nicht gesagt wissen will, dass sie zum Dasein gezwungen ward (*Op. imperf. c. Julian. V,* 45); wiewohl dies freilich von ihm nur in ganz formalistischer Weise motivirt wird durch die Wendung, dass, was noch nicht da sei, auch nicht als das Object eines Zwanges vorgestellt werden könne. — Als ein mythologisches Bild der Spontaneität, von welcher alles wirkliche Dasein seinen Anfang nimmt, kann man jene *For-*

tuna primigenia zu Präneste ansehen, in deren Armen Jupiter, der künftige Weltherrscher, in Kindesgestalt ruht.

586. In Betreff dieser den fortschreitenden Schöpfungsprocess und jeden einzelnen Act in diesem Processe vermittelnden, im engern und eigentlichen Wortsinn spontanen Bewegungen innerhalb der Materie und der materiellen Natur ist nun, auch unabhängig von der dringenden Aufforderung, welche dazu dem sinnigen, über den Buchstaben hinausdringenden Forscher die heiligen Schriften geben, durch mehrfache Erwägungen die Frage nahegelegt, ob nicht dieselben überall als begleitet zu denken sind von inneren, seelenhaften Lebensregungen, und als von solchen Lebensregungen, von Empfindungen und Vorstellungen ihren Ausgang nehmend. Sie ist nahe gelegt schon durch die Thatsache, dass in den individuell beseelten Geschöpfen, welche in den Kreis unserer Erfahrung eintreten, alle willkührlichen Bewegungen, — dies aber sind eben die spontanen in jenem engern Sinne — als bedingt erscheinen durch Empfindung und Vorstellung, und eben so auch umgekehrt Empfindung und Vorstellung als bedingt durch willkührliche Bewegung, während dagegen die in den Mechanismus der organischen Kreisläufe eingefügten Bewegungen ohne jene Begleitung vor sich gehen.

587. Solche Annahme, sie, die schon dem sinnigen Naturbetrachter, auch wenn er dabei völlig absieht von allen Inhaltsbestimmungen religiöser Erfahrung, sich durch die eben bezeichnete augenfällige Analogie empfehlen muss, sie gewinnt für den historischen, für den theologischen Forscher, welcher durch die Eigenthümlichkeit seines Berufes darauf angewiesen ist, auch die Thatsachen religiöser Erfahrung in Anschlag zu bringen, durch einen Blick auf das geschichtliche Gebiet dieser Erfahrung eine weitere gewichtige Bestätigung. Denn unter allen Völkern der Weltgeschichte, wo sich in Folge dieser Erfahrung ein Kreis von Vorstellungen über die Welt des Uebersinnlichen gebildet hat oder zu bilden im Begriffe ist, treffen wir unzweideutige Spuren der Neigung, die sinnliche Natur als beseelt zu denken und die Vorgänge des innern Lebens der Naturseele als vorzugsweise in solchen Bewegungen der äussern Körperwelt ihren Ausdruck findend, die sich nicht ankündigen als Wirkungen mechanischer Ursachen, als gehorchend einer mechanischen Gesetzmässigkeit. Für uns aber, für den Zusammenhang der Begriffsentwickelung, welcher, in den Grundbegriffen der Gotteslehre unsers ersten Theiles angeknüpft, hier in der Creationstheorie fortgesponnen wird, — für uns

ist die eben bezeichnete Annahme eine metaphysische Nothwendigkeit. Sie ist es in Gemässheit der Anschauung, welche wir (§ 440 ff.) von der Einheit der realen und idealen, der räumlichen und der zeitlichen Daseinsmomente im Innern der Gottheit, im Innern jener vorcreatürlichen Natur gewonnen haben, aus deren Wesen die Materie und die creatürliche Natur herausgeboren ist.

Durch einen Vernunftinstinct, welcher mit verschiedenen Graden der Energie in allen Menschen waltet, wird jeder Mensch getrieben, überall, wo er in seiner sinnlichen Umgebung Bewegungen oder Veränderungen wahrnimmt, deren Ursachen er nicht sofort in anderen, gleichfalls sinnlichen Bewegungen zu entdecken vermag, ein innerliches Geschehen, Bewegungen eines geistigen oder Seelenlebens als Ursache vorauszusetzen. Durch diesen Instinct geleitet, schreibt der natürliche Verstand ohne alles Zuthun wissenschaftlicher Reflexion, individuelles Seelenleben, Empfindung, Vorstellung und Begierde, nur solchen Wesen zu, an welchen er das Phänomen willkührlicher Bewegung gewahr wird; keinen andern als solchen, diesen aber auch allen ohne Ausnahme. Die Philosophie, diesem Zuge des natürlichen Vernunftinstinctes nachgebend, hat mehrfach den Versuch gemacht, sich über dessen Gründe Rechenschaft zu geben und die Kategorien aufzufinden, von denen unbewusst geleitet der natürliche Verstand dergleichen Schlüsse zieht. Sie hat dabei häufig, über das Ziel hinausschiessend, welches ihr durch den Vernunftinstinct gezeigt war, den Misgriff begangen, für die unsichtbaren Ursachen der willkührlichen, nicht auf mechanischem Wege zu erklärenden Bewegungen wesentliche Gleichartigkeit vorauszusetzen mit den physikalischen Ursachen dieser letzteren; nämlich eine nicht blos bedingende, sondern bis ins Einzelnste herab bestimmende Gesetzlichkeit für die einen ganz ebenso, wie für die andern. Darauf kommt u. a. das von Leibnitz aufgestellte „Princip des zureichenden Grundes“ hinaus, an welchem die in mehrfacher Beziehung unstreitig das Richtige treffende Kritik Schopenhauers eine unrechtmässige Vermengung heterogener Principien nachgewiesen hat. Der Punct jedoch, auf welchen es eigentlich ankommt, ist unerledigt geblieben auch in dieser Kritik, welche von nicht minder deterministischen Grundansichten ausgeht, wie das Princip, gegen welches sie sich richtet. Denn auch sie übersieht, oder vielmehr sie meint, in Folge des vermeintlichen, von Schopenhauer der Kantischen Kategorientafel entnommenen Vernunftgesetzes der durchgängigen Causalverknüpfung in allem erscheinenden Dasein, ausdrücklich verleugnen zu müssen die wesentliche Verschiedenheit desjenigen Causalbegriffs, welchen der vorhin erwähnte Vernunftinstinct überall da in Kraft treten lässt, wo eine sinnliche Bewegung auf innere Ursachen zurückgeführt wird, von dem äusserlich mechanischen Causalbegriffe. Dieser letztere drängt überall den natürlichen Verstand zu einem Rückgang ins Unendliche. Für die mechanische Ursache einer sinnlich gegebenen Bewegung oder Veränderung findet der

Verstand sich genöthigt, wieder eine Ursache aufzusuchen, und so fort rückwärts, wie gesagt, ins Unendliche. Nicht so bei den inneren Ursachen. Findet der Verstand auch dort sich veranlasst, Analogien anzuwenden, die er von den ihm erfahrungsmässig bekannten Causalverhältnissen abzieht, so ist es eine Analogie ganz anderer Art, welche er in Anwendung bringt, die Analogie des inneren Geschehens im Seelenleben des Vernunftsubjectes, welches die Basis seiner eigenen Thätigkeit ausmacht. Durch diese Analogie wird er bestimmt, zugleich mit der, gleich ihrer äusseren sinnlichen Wirkung, vorübergehenden innern Ursache einen beharrenden Grund zu setzen, welcher ihn des Aufsteigens, wenigstens eines in jenem Falle nothwendigen Aufsteigens zu den entfernteren vorübergehenden Ursachen überhebt, indem in ihm — so fasst es der natürliche Verstand zufolge seines Vernunftinstinctes — die Möglichkeit sowohl der Ruhe als der Bewegung, die doppelseitige Möglichkeit entgegengesetzter, in gleicher Weise von sich selbst anfangender Bewegungen enthalten ist: die Möglichkeit, mit einem Worte, der Selbstbestimmung. Solche Selbstbestimmung fasst der Verstand nicht nothwendig, nicht überall als eine freie, d. h. als eine mit dem Bewusstsein über das ganze Bereich jener Möglichkeiten verbundene. In aller Weise aber fasst er sie als eine solche, auf welche das Prädicat der Spontaneität in dem vorhin bezeichneten prägnanteren Wortsinne volle Anwendung leidet.

Dies, in kurzen Worten ausgedrückt, der Thatbestand jenes unmittelbaren, von ausdrücklicher Speculation noch unberührten, Vernunftbewusstseins, aus dessen Mitte heraus der natürliche Verstand auch im Bereiche seiner alltäglichen Erfahrung eine Anwendung von dem Causalbegriffe macht, welche ihn über das Gebiet der sinnlichen Erscheinung hinausführt, ohne damit jenem Determinismus, jenem Absolutismus des mechanistischen Causalprincips zu huldigen, welches die Speculation einiger philosophischen Schulen ihm in einer Weise unterlegt, die wir als eine übereilte zu bezeichnen uns wohl berechtigt halten. Ich habe es gewagt, als im Wesentlichen gleichartig den Schlüssen, durch welche sich der natürliche Verstand aller Menschen seine Begriffe vom Seelenleben der animalischen Organismen bildet, die Schlüsse zu bezeichnen, welche dem religiösen Triebe der Menschheit in vorchristlicher Zeit vorwiegend die Richtung auf Naturvergötterung gegeben haben. Durch das Gewahrwerden der mechanischen Ordnung des Universums wird ein Gemüth, in welchem religiöse Erfahrungen Platz ergriffen haben, ungleich mehr zur Annahme einer ausserweltlichen Intelligenz sich angetrieben finden, als zur Annahme einer innerweltlichen, einer Welt- oder Naturseele. In diesem Sinne durfte mit vielen seiner Zeitgenossen auch Leibnitz die herrschende Richtung der Wissenschaft seiner Zeit, die mechanistische, als eine dem wankenden Glauben an einen persönlichen Gott und Weltschöpfer Schutz versprechende begrüssen. Aber nicht diese Wahrnahme liegt dem Gemüthe, liegt der rastlos beweglichen, den kaltblütig beobachtenden und berech-

nenden Verstand überwuchernden Phantasie des Jugendalters der Menschheit am nächsten. Diese wird ungleich mächtiger angeregt durch die wirklich oder scheinbar regellosen Naturbewegungen, deren Ursachen dem Blicke des menschlichen Verstandes, insbesondere dem noch nicht durch mathematische Wissenschaft geschulten, verborgen bleiben; insbesondere und vor allen am mächtigsten wird sie es durch die ästhetischen Erscheinungen des Naturlebens, welche sich auch für den geübtesten Verstand nicht auf mechanische Ursachen zurückführen lassen. Und auch das Alltägliche, das gleichmässig Wiederkehrende in den Naturerscheinungen, das „ewig Gestrige" muss ja der religiöse Trieb, wenn er es als Wirkung einer übersinnlichen Ursache erfassen will, zuvor in die Vorstellung eines Werdenden, eines Entstehenden umsetzen. Ohne Kosmogonie keine Möglichkeit einer im religiösen Sinne sich durchführenden und vollziehenden Naturanschauung (§. 570). Wir können demzufolge nicht umhin, die Vorstellung der Naturgötter des Heidenthums, die Vorstellung eines theogonischen Processes, welcher mit dem kosmogonischen in Eins zusammenfällt, als das naturgemässe Erzeugniss jenes Vernunftinstincts anzusehen, der, mit dem religiösen vereinigt, zur Vorstellung einer Beseelung der Natur im Grossen auf ganz entsprechendem Wege gelangt, wie, ohne die Mitwirkung des religiösen Triebes, zur Vorstellung von Thier- und Menschenseelen. Die Auswirkung dieser Vorstellung aus Sinnbildern, zu welchen die Anschauung des Naturlebens und des menschlichen Geisteslebens den Stoff giebt, zu lebendigen, persönlichen Gestalten bleibt dann der religiösen Imagination überlassen. Wir erkennen diese Gestalten für das, was sie sind, für Gebilde eben nur des religiös angeregten, ästhetisch producirenden Menschengeistes, in denen sich die übersinnliche Wahrheit eben so verhüllt, als offenbart. Aber wenn wir mit Recht in ihnen vermöge des in sie hineingeschauten Begriffs einer überweltlichen Persönlichkeit eine Vorstufe zum religiösen Monotheismus erblicken, so werden wir mit nicht minderm Recht darin das Zeugniss für eine Wahrheit erkennen, welche auch im Monotheismus nicht aufgegeben werden darf, wenn demselben nicht seinerseits seine Weltanschauung verkümmert werden soll.

In welcher Weise sich für uns diese Wahrheit gestalten muss, um in den Zusammenhang einer speculativen Creationstheorie sich einzureihen: darüber kann kein Zweifel bleiben nach den Prämissen, welche dafür in den theogonischen oder trinitarischen Anschauungen unsers ersten Theiles gegeben sind. Von den Lebensbewegungen der innergöttlichen Natur haben wir die Grundanschauung gewonnen, dass Inneres und Aeusseres, Ideales und Reales dort überall in unmittelbarer Einheit beisammen sind. Der Strom der Empfindungen und Vorstellungen des göttlichen Gemüthes ist zugleich ein Strom perennirender Zeugung und Umwandlung räumlicher Gestalten (§ 443 f.), bis zu dem Augenblicke, wo mittelst des Actes der ersten Schöpfung die Ausscheidung, die Fixirung der raumerfüllenden Substanz zur Welt-

materie erfolgt. In aller Weise nach Analogie jenes innergöttlichen Processes haben wir uns nun den Werdeprocess zu denken, der von diesem Augenblicke an in der Weltmaterie vor sich geht. Derselbe ist, — so bringt es das wirkende Princip dieses Processes mit sich, der göttliche Liebewille und die in diesem Willen ausgeprägte Idee des Schöpfungszweckes, — ein Process allmähliger Genesis des creatürlichen Geistes, der creatürlichen Persönlichkeit. Der Geist aber, die Persönlichkeit, sie können, nach Gesetzen metaphysischer Daseinsmöglichkeit, in der Creatur eben so, wie in Gott, nur hervorgehen durch Acte der Selbstsetzung, der Selbstergreifung inmitten eines perennirenden Lebensstromes von Empfindung und Vorstellung, von Gedanken- und Gestaltenzeugung. Daher für diesen Lebensstrom im Elemente der Materie ganz eben so, wie im Elemente des göttlichen Gemüthes, das Prädicat productiver Selbstthätigkeit oder Spontaneität; daher, mit diesem Prädicate zugleich, welches von seinem göttlichen Ursprunge her nur an dem diesem Ursprunge Gleichartigen haftet, die Eigenschaften der Idealität, der Innerlichkeit für den gesammten Inhalt dieses Lebensstromes. Die Theilung dieses Lebensstromes in den Doppelstrom eines innern und eines äussern Geschehens, welche für ihn in dem ersten Schöpfungsacte erfolgt, sie ist nicht so zu fassen, als ob fortan die innere oder ideale Seite seines Inhalts ausschliesslich der Gottheit, die äussere oder reale eben so ausschliesslich der Materie angehörte. Vielmehr, wie auch nach jenem Momente der ideale Process im göttlichen Gemüthe durch stetes Einschlagen der göttlichen Gedanken in die Materie zugeich die Bedeutung der Realität behält, so behält auch umgekehrt der reale Process in der Materie die Bedeutung der Idealität. Hier ist es die unablässige Erzeugung von Empfindungen und Vorstellungen, was ihm diese Bedeutung sichert; ein Lebensstrom, parallel mit den äussern Bewegungen, welche unmittelbar dem productiven Processe als solchem angehören und nicht erst, wie die durch den Charakter des Mechanismus, des mechanischen Kreislaufes bezeichneten Bewegungen, als Absatz, als Product aus ihm hervorgehen. So erwächst uns denn aus dieser Betrachtung der Begriff eines kosmischen Seelenlebens, eines an und für sich unbewussten, unpersönlichen, aber zum Bewusstsein, zur Persönlichkeit aufstrebenden, gegenüber dem selbstbewussten und persönlichen Leben der Gottheit. Wir gewinnen den grossen Begriff einer Naturseele, doch nicht als eines einheitlichen, von der Substanz des Göttlichen eben so, wie von jener der Materie, abgetrennten persönlichen Subjectes. Als das Subject dieses Lebens, von welchem hier die Rede ist, kann nämlich, wenn überhaupt ein Subject dafür angenommen werden soll, kein anderes, als eben nur die Weltmaterie, das entäusserte Selbst der Gottheit, gelten. Wohl aber gewinnen wir in diesem Begriffe die Vorstellung eines die Natur, so fern sie eben Natur, das heisst productiv, im Acte des Gezeugtwerdens und des Zeugens begriffen ist, durchwogenden Lebensstromes, aus welchem sich die Seelen der lebendigen Geschöpfe fort und fort

ablösen, um zuletzt, zu geistigen Persönlichkeiten befestigt und verklärt, in den Schooss, in das ewig lebendige Gemüth der Gottheit zurückzukehren.

588. Nichts Anderes, als diese durch das Eindringen der göttlichen Willensmacht in die durch ihren Ursprung wesensgleiche Substanz der Weltmaterie in Letzterer entzündeten Lebensregungen, nichts Anderes ist es, was sowohl in der mosaischen Schöpfungssage, als auch sonst vielfach in den heiligen Schriften im Zusammenhange von Anschauungen des Naturlebens und des Werdens natürlicher Dinge, mit dem Namen des Geistes, des Geistes der Gottheit (רוּחַ, רוּחַ הָאֱלֹהִים oder auch רוּחַ יְהוָֹה) bezeichnet wird. Wie der Begriff dieses Geistes sogleich in der prägnanten Stelle, welche ihn in den Zusammenhang des Schöpfungsbegriffes einführt (Gen. 1, 2), auf das Deutlichste von dem persönlichen Willensgeiste der Gottheit, doch nicht als ein gleich diesem persönlicher, unterschieden ist: so bleibt die Schrift durch alle Bücher beider Testamente sich selbst treu in solcher Unterscheidung. Sie gedenkt allerorten dieses Geistes als einer selbstthätig mitwirkenden Potenz in allen nachfolgenden Schöpfungsacten, wie in jenem ersten, in welchem Gott der noch gestaltlosen Materie durch ihn die erste Gestaltung abgewinnt. Dabei giebt sie der Vorstellung von diesem Geiste noch eine anschaulichere Lebendigkeit durch die Beziehung, in welche sie dieselbe stellt zu der Anschauung jener vorcreatürlichen Geisterwelt, deren ursprüngliches Dasein noch in den vorcreatürlichen Lebensprocess der Gottheit zu setzen wir uns durch die Andeutungen der Schrift veranlasst fanden (§ 517 f. § 532).

§ 589. Auch für die Deutung nämlich, welche wir im Zusammenhange unserer Gotteslehre der biblischen Doppelvorstellung von einer noch nicht im eigentlichen Wortsinne creatürlich zu nennenden Geisterwelt, einer Welt von Engeln auf der einen, von Dämonen auf der andern Seite gegeben haben: auch für diese Deutung bietet sich uns hier in ganz ungezwungener Weise die durch den Gebrauch, welchen allerorten die Schrift von der einen wie von der andern dieser Vorstellungen macht, unzweifelhaft geforderte Ergänzung. Die Engel, die „Gottessöhne“ der heiligen Schrift sind nicht allein, wie wir sie dort als solche bezeichneten, die vorweltlichen, auf die Schöpfung einer Welt persönlicher Wesen gerichteten und dadurch selbst in eine vorbildliche, flüssige und flüchtige Gestalt der Persönlichkeit eingehenden Gedanken der Gottheit. Sie sind zugleich das, was

unmittelbar aus diesen Gedanken wird durch den ersten Schritt zu ihrer Vollziehung in der Materie, durch die Urthat der Schöpfung. Sie sind die auch ihrerseits noch flüssig und flüchtig, überall wo sich der Trieb schöpferischer Gestaltung regt, aus dem Weltstoff, dem annoch gestaltlosen oder dem nach neuer Gestaltung ringenden, immer neu emporsteigenden Empfindungen und Vorstellungen. Sie sind, obgleich nicht mehr in dem Sinne in Gott, wie die Gebilde der vorcreatürlichen Natur, doch auch ihrerseits noch ein Göttliches, wiefern sich in den aus der gährenden Weltmaterie emporsteigenden Empfindungen und Vorstellungen rein und ungetrübt das Element göttlicher Herrlichkeit wiedererzeugt, welchem die schöpferischen Gedanken in ihrem vorcreatürlichen Ursprunge angehörten. Wiefern sich aber, in der Weise, deren Möglichkeit aus dem Begriffe creatürlicher Selbstthätigkeit nicht entfernt werden kann, solches Element in ihnen trübt und verdunkelt, so müssen uns diese ersten Lebensregungen creatürlicher Selbstheit und Innerlichkeit für eine erste Verwirklichung der im göttlichen Selbstbewusstsein aufsteigenden Gedanken von der Möglichkeit des Bösen gelten, und wir finden ihren Begriff in den Schattengestalten der feindseligen und versuchenden Naturgeister ausgedrückt, welche, von der heiligen Schrift Alten Testamentes nur hie und da flüchtig umrissen, im Neuen Testament als selbstverständliche Voraussetzung seiner ethischen Grundanschauungen eine durchgreifende Bedeutung gewonnen haben.

Wie öfters im Verlaufe unserer Darstellung, so tritt auch an gegenwärtiger Stelle der Fall ein, dass wir die Hervorziehung einer bis jetzt unerkannten oder unvollständig erkannten Wahrheit, welche sich aus dem Zusammenhange unserer Betrachtung mit unabweislicher Folgerichtigkeit ergeben hat, unmittelbar verbinden können mit einer berichtigten Deutung biblischer Anschauungen von mächtiger Tragweite und tiefeingreifender Wichtigkeit. Nur durch die Erkenntniss dieser Wahrheit gewinnt ein Theil dieser Anschauungen das sichere Verständniss, welches die bisherige Bibelauslegung nicht für sie gefunden hatte, während ein anderer Theil nur auf diesem Wege für den wissenschaftlichen Zusammenhang der Glaubenslehre gerettet wird, für welchen sie fast schon so gut wie verloren gegeben waren. — Was zuvörderst die Vorstellung des Geistes betrifft, jenes „Geistes", der in der Urschöpfung „über den Wassern schwebt", der den Menschen und alles Lebendige gemacht hat (Hiob 33, 4) und mit dessen Zurückziehen das Lebendige erstirbt (Hiob 34, 14 f., Ps. 104, 29): so möge vor Allem auf die Bedeutsamkeit des Bildes hingewiesen sein, welches in dem Worte רוּחַ, so wie auch in dem gleichbedeutenden נְשָׁמָה und

selbst in נֶפֶשׁ liegt. Der Gebrauch dieses Bildes ist der hebräischen Sprache und der alttestamentlichen Weltanschauung zwar nicht ausschliesslich eigen, denn auch die Wörter *ψυχή* und *anima* schliessen ein gleichartiges Bild in sich, so wie vielleicht selbst das deutsche „Seele", und so auch manche gleichbedeutende Wörter anderer Sprachen. Aber das griechische *πνεῦμα* und das lateinische *spiritus* sind erst durch Einwirkung des Alten Testamentes in der alexandrinischen und der christlichen Literatur zu einem entsprechend constanten Gebrauche ausgeprägt; auch das deutsche „Geist", in seiner Wurzel eine heftige, gewaltsame Bewegung, auch ausdrücklich Luftbewegung ausdrückend, hat wohl erst in Folge dieses Vorganges der drei alten Sprachen seine feste Haltung gewonnen. — Es lohnt der Mühe, sich näher zu verständigen über den nothwendig vorauszusetzenden Gehalt einer Anschauung, durch die es ermöglicht ward, dass dieser bildliche Ausdruck zum typischen Terminus geworden ist für einen Begriff von so umfassender und tiefgreifender, so ohne Zweifel in einen einheitlichen Kern sich zusammenfassender, und doch zugleich so beweglicher und elastischer Bedeutung, ja, dass er, durch entsprechend typische Wörter wiedergegeben, ein solcher Terminus blieb selbst bei Uebertragung des Gedankenkreises, dem er angehört, in fremde Sprachen. Es ist nicht zu viel behauptet, wenn ich die Ansicht ausspreche, dass der durchgehende Gebrauch der Wörter רוּחַ und *πνεῦμα* im Alten und Neuen Testamente schon für sich allein einer vollständigen Widerlegung jener oft genug in alter und neuer Zeit der Bibel angedichteten Vorstellung einer von der Materie ursprünglich getrennten, vor ihr oder gleichzeitig mit ihr geschaffenen geistigen Substanzenvielheit gleich zu achten ist. Thatsache, so können wir es ausdrücken, ist nach der Bibel der Geist, der urgeschaffene, aber nicht Substanz, Thatsache im ächtesten Sinne dieses kräftig bezeichnenden deutschen Wortes, welches ja doch wohl, wenn es überhaupt etwas besagt, eben dies besagt, dass die That die Sache ist. Hätte die Bibel das geistige Dasein, dessen creatürliche Anfänge sie in jenen ersten Worten der Genesis bis an den Anfang der Weltschöpfung zurückverlegt, als eine für sich bestehende Substanz bezeichnen, hätte sie die creatürliche Persönlichkeit als Substanz in diesem Sinne für das unmittelbare Erzeugniss eines Actes bereits der *creatio prima* ausgeben wollen: nimmermehr würde sie für einen solchen Begriff des Geistes sich eines solchen Bildes bedient haben, eines Bildes, welches von der flüchtigsten, raschest vorübergehenden aller materiellen Erscheinungen hergenommen ist; nimmermehr eines Ausdrucks, welcher von ihr selbst hin und wieder (z. B. Hiob 7, 7. Ps. 78, 39; vgl. auch Joh. 3, 8) für das Vergängliche und Verschwindende, für das Leere und Eitle als solches gebraucht wird. Der Geist, der Athem oder Lebenshauch der Gottheit (נְשָׁמָה wie schon bemerkt, wesentlich gleichbedeutend mit רוּחַ, auch wo, wie so häufig, in dichterischem Parallelismus beide Wörter einander gegenübergestellt werden) gilt der Schrift allerorten als eine Ursache des Lebens, aber nicht selbst als

ein substanziell Lebendiges in dem nämlichen Sinne, wie solches durch ihn, den Geist, die individuelle Seele der Thiere und der Menschen sammt ihrem organischen Leibe ist (Gen. 2, 7. Hiob 33, 4. 1 Kor. 15, 45). Dabei jedoch verwechselt die Schrift diesen Hauch der Gottheit nirgends mit dem persönlichen Wesen der Gottheit als solchem; höchstens, dass er in Stellen wie Ps. 33, 6 mit dem „Worte“ der Gottheit zusammengestellt wird. רוּחַ ist im Alten Testamente nicht ein persönliches Attribut der Gottheit, nicht einmal, wie כָּבוֹד oder חָכְמָה, ein auf dem Wege der Verselbstständigung begriffenes. Auch im Neuen Testament steht der Evangelist Johannes (4, 24) mit einem derartigen Gebrauche des Wortes ziemlich einsam. Das *πνεῦμα ἅγιον* wird zwar von dem Wesen der Gottheit als ein diesem Wesen Gleichartiges abgeleitet, aber nicht in der Weise, wie *δόξα* und *σοφία*, von ihm selbst prädicirt. Der „Geist“, wie durchgehends auch dem „Fleische“ entgegen gestellt, hat doch (als רוּחַ כָּל־בָּשָׂר Num. 16, 22. Hiob 12, 10) immer etwas von der Natur des Fleisches an sich, sofern er wirkend, d. h. seiend, denn sein Sein ist eben sein Wirken, überall nur da auftritt, wo eine leibliche Stätte des Wirkens für ihn gefunden ist. Die Beziehung auf den Raum, welche in der Wurzelbedeutung des Wortes רוּחַ liegt (vergl. namentlich Gen. 32, 17), hat sich im Gebrauch desselben unvermerkt fortbestimmt zur Vorstellung einer Thätigkeit, einer Bewegung immer schon innerhalb eines durch Materie bereits erfüllten Raumes, nicht, wie ursprünglich die Bewegung der *δόξα*, innerhalb des leeren oder nur von dem Wesen der Gottheit erfüllten Raumes. Und so dürfen wir denn auch nicht anstehen, unter den verschiedenen Auslegungen der prägnanten Worte Gen. 1, 2 jener nach dem Vorgange des Philon von der grossen Mehrzahl der alten Ausleger angenommenen Deutung den Vorzug zu geben, welche in der רוּחַ bereits eine lebendige (*ζωτικωτάτη Phil.*) Creatur erblickt, und nicht, wie dem Dogmatismus der Späteren der Wunsch, schon hier eine ausdrücklichere Bestätigung des Trinitätsbegriffs zu finden, dies öfters als annehmlich hat erscheinen lassen, den Geist des Schöpfers selbst. Keineswegs jedoch in Folge dessen eine Erscheinung nur materieller Art, nur einen äusseren Windhauch, nur eine mechanische Bewegung der luftartig über den Weltraum ausgebreiteten Urmaterie. Die רוּחַ הָאֱלֹהִים ist nicht weniger, aber auch nicht mehr, als jene *ζωτικὴ δύναμις*, jener *vitalis spiritus* (רוּחַ חַיִּים Gen. 6, 17. 7, 15. 22), worauf uns, im Allgemeinen mit richtigem Tacte, wenn auch nicht mit vollständiger Ueberschauung der ganzen Tragweite dieses Begriffs, bereits jene Ausleger hingewiesen haben (*πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει, καθάπερ ἀνθρώπῳ*) [diese Vergleichung entspricht indess nicht genau dem biblischen Wortgebrauch] *τὴν ψυχὴν, τὸ λεπτὸν τῷ λεπτῷ συγκεράσας. Theophil. ad Autolyc.* — ***Esse tamen spiritualem vitalemque virtutem, etiamsi non sit animal mundus, quae virtus in angelis sanctis ad***

decorandum atque administrandum mundum Deo servit, et a quibus non intelligitur, rectissime creditur. So Augustinus, mit ausdrücklicher Retractation seiner frühern platonischen Ansicht, noch in seiner spätern Zeit, *Retract.* 1, 11, und nach ihm, öfters mit ausdrücklicher Wiederholung seiner Worte, die Scholastiker). Wie allenthalben, wie ganz besonders in Stellen der Art, wie Gen. 7, 15. Richt. 15, 19. 1 Sam. 30, 12. Ps. 33, 6. 104, 30. Hiob 12, 10. 33, 4. 34, 16. Kohel. 3, 21. 12, 7, so bezeichnet auch Gen. 1, 2 „Geist" nicht ein Moment der äussern Erscheinung als solches, sondern die, allerdings überall an solche Momente sich knüpfende, innere Lebensregung, das Gefühl, die Empfindung und das von Empfindung und Gefühl, auch schon von einem Ansatze zur Vorstellung begleitete innere Streben und Arbeiten des Lebenstriebes. Eine perennirende Folge solcher hie und da aufzuckenden, zwar vorübergehenden, aber nicht spurlos verschwindenden Lebensregungen in der annoch gestaltlosen, noch nicht zur Continuität organischer Lebensprocesse, welche allenthalben einen geschlossenen Kreislauf mechanischer Wechselwirkung gesonderter materieller Theilsubstanzen voraussetzt, aufgeschlossenen Weltmaterie ist gemeint in dem charakteristischen Ausdrucke מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם. Sie ist gemeint, freilich im Widerspruch mit dem so verbreiteten Vorurtheil, als seien derartige Functionen der Lebensinnerlichkeit ein für allemal nur möglich in einem einheitlichen Subjecte der Art, wie der monadologische Spiritualismus sich, durch dogmatistische Verstandesreflexion, nicht durch das unmittelbare frische Naturgefühl der Wahrheit geleitet, die vermeintliche Geistes- oder Seelensubstanz vorstellt. Aber dieses Vorurtheil muss man eben verabschieden, wenn man die Schrift verstehen lernen will, in welcher solches Naturgefühl, nicht jene Verstandesreflexion, das Wort führt. — Ambrosius, dessen Worte uns Augustinus bewahrt hat, bezeichnet diesen Geist treffend als „eine lebendige Creatur, in welcher die ganze sichtbare Welt und sämmtliche Körper enthalten sind und sich bewegen; der allmächtige Gott habe ihm eine Kraft mitgetheilt ihm zu dienen in dem Werke der Erzeugung aller Dinge, und er gehe sonach, als unsichtbare Creatur, dem Dasein aller sichtbaren Creaturen voran." Eine sichtbare Creatur ist das תֹהוּ וָבֹהוּ der erstgeschaffenen Materie noch nicht zu nennen, weil die Bedingungen des Sehens und Gesehenwerdens in diesem Urzustande der Weltmaterie annoch fehlen. Darum steht der Ausspruch des Kirchenlehrers nicht im Widerspruche mit der Voraussetzung, dass das Dasein des creatürlichen Geistes auch in dieser seiner ersten unpersönlichen, noch nicht zur Subjectivität individuellen Seelenwesens befestigten Gestalt ein durch die Materie vermitteltes ist. Die Behauptung des Philosophen Locke, dass Gott vermöge seiner Allmacht wohl auch der Materie das Attribut des Denkens beilegen könne, ist in dem Sinne, wie er sie meint, freilich eine widersprechende. Auf die in dem prägnanten Sinne von Joh. 3, 8 spontanen Bewegungen der Urmaterie bezogen, würde sich jedoch

im Sinne der Schrift und der ächten Speculation nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit zwar nicht eines Denkens im eigentlichen Wortsinne, wohl aber eines Empfindens, Fühlens und Vorstellens, kurz einer imaginativen Productionsthätigkeit (vergl. hierüber das weiter unten Auszuführende § 715 ff.),, in der That von der Materie prädiciren lassen.

Der eben erwähnte Ausspruch des Ambrosius erinnert an die *λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα* des Hebräerbriefes (1, 14. — *Spiritus omnium quae in corpore fiunt, fabri atque opifices. Baco.* Auch an die „demiurgischen" Mächte der gnostischen Systeme kann hiebei erinnert werden). In der That könnte man sich verwundern, wie bei der so vielfach von der alten Dogmatik verhandelten Frage, welche Stellung denn für die Schöpfung der Engel in der Abfolge der Creationsacte nach der mosaischen Urkunde vorauszusetzen sei, Niemand darauf gefallen ist, die Antwort in der Aussage von dem über den Wassern schwebenden Gottesgeiste zu finden. Denn die Wörter רוּחַ, רוּחוֹת, *πνεῦμα, πνευματικά* als Prädicate auf die Engelsnatur anzuwenden: das ist ja sonst überall der Schrift so geläufig, da wo die Engel eingeführt werden als verkehrend mit der irdischen Welt, als erscheinend in sichtbarer oder irgendwie sinnlich wahrnehmbarer Gestalt. Besonders häufig aber werden sie, diese Wörter, als Prädicate der unreinen, dämonischen Mächte gebraucht, welche wenigstens die spätere Vorstellungsweise in ihrem Ursprunge als Engel bezeichnet. — Mit diesen beiderseitigen Vorstellungen verhält es sich nämlich, in Bezug auf den hier in Rede stehenden Begriff einer zwar innerweltlichen, aber annoch unpersönlichen Geisterwelt folgendergestalt. Die Vorstellung der Engelschaar auf der einen, der Dämonenschaar, auch einheitlich zusammengefasst in die Gestalt des Satan auf der andern Seite, und die sie beide zugleich noch ungeschieden umfassende Vorstellung der רוּחַ הָאֱלֹהִים: diese von uns schon in einem frühern Zusammenhange besprochene und erklärte Doppelvorstellung hat in ihrer durch alle Bücher beider Testamente, nach ihrer einen Seite wenigstens, mit verhältnissmässig nur geringen Abweichungen sich hindurchziehenden Ausprägung, eine zwiefache Bedeutung. Sie enthält einerseits den Begriff einer die Persönlichkeit des creatürlichen Geistes vorbildenden Gestaltenwelt, welche schon vor den materiellen Creaturen als unmittelbare Wirkung des werdenden Schöpfungsgedankens im Gemüthe der Gottheit lebendig ist. Sie enthält aber eben so auch anderseits den Begriff eines Eingehens dieser Gestaltenwelt fürerst noch als flüchtiger, rasch vorübergehender Erscheinung und Lebensregung in den Weltenstoff; ihrer Immanenz in diesem Weltenstoffe nicht als im Dasein beharrender Geschöpfe, sondern als lebendiger Uebergangsmoment zu diesem Dasein. Ohne die Hinzunahme dieses zweiten Momentes würde die Geisterwelt, die Engel- und Dämonenwelt, würde, ich wage es auszusprechen, die gesammte Weltanschauung der Schrift, in welcher das Bild jener doppelten Geister-

schaar einen mit allen ihren sonstigen Lebensmomenten so eng und unablöslich verflochtenen Bestandtheil ausmacht, eben so unverständlich bleiben, wie ohne jenes erste. Ich habe oben (§ 519 f.) auf alttestamentliche Stellen hingewiesen, welche ich vor andern für geeignet halte, uns die Genesis des Engelglaubens nach jener ersten Seite seines Gehalts zu veranschaulichen. Ich halte mich im Gegenwärtigen für verpflichtet diesen Nachweis zu vervollständigen, indem ich auf den Zusammenhang einiger prägnanten Stellen des Neuen Testaments hinweise, welche bei richtiger Auffassung das Entsprechende leisten in Bezug auf die andere Seite des Engel- und Dämonenglaubens. Nicht als ob auf sie die erste Entstehung dieser zweiten Bedeutung beider Vorstellungen zurückzuführen wäre, — diese ist vielmehr ohne Zweifel so alt, wie die Vorstellungen selbst, — sondern insofern sie den concentrirtesten und schlagendsten Ausdruck enthalten, der überhaupt möglich ist, für die Offenbarungen oder inneren Erlebnisse, aus welchen wir überall, in ihrer ersten Entstehung wie in ihrer geschichtlichen Fortbildung, den Wahrheitsgehalt jener Vorstellungen abzuleiten haben. Wir sind so glücklich, aus dem eignen Munde des göttlichen Meisters, in dessen Seele, wenn er in der That Der ist, als welchen er sich selbst, und als welchen seine Jünger ihn erkannt haben, ohne Zweifel auch diese Anschauung auf's Neue als urlebendige Intuition aufgetaucht sein wird, eine Reihe zusammenstimmender Aeusserungen von frappantestem Charakter zu besitzen, in diesem ihrem Zusammentreffen durchaus geeignet, bei vorurtheilsloser, mit dem zweischneidigen Schwert ächter Geisteskritik (1 Kor. 2, 13) in ihre Tiefen eindringender Betrachtung nicht allein in dieser Voraussetzung zu bestärken, sondern auch über ihren wahren Gehalt uns einen belehrenden Aufschluss zu ertheilen. Aus Christus eignem Munde, nicht aus unsicherer, durch schwankende Erinnerung und mythenbildende Triebe verdunkelter Ueberlieferung (vergl. des Verfassers Evang. Geschichte I, S. 471. Evangelienfrage S. 187) vernehmen wir von einem Gesichte, welches in einem inhaltsschweren, von ihm selbst als eine von ihm empfangene Geistestaufe bezeichneten Augenblicke seines Lebens ihm geworden war: der Himmel sich auseinanderspaltend, der Geist gleich einer Taube sich herabsenkend auf des Menschen Sohn; dabei eine Stimme vom Himmel ertönend, welche diesen Sohn als den Sohn des himmlischen Vaters anerkennt. Unmittelbar an diese angereiht, begegnet uns sodann die, allem Ansehn nach gleich authentische Erzählung ähnlich visionären Charakters: wie der „Geist“ (nicht der Geist, der in der Taufe auf ihn herabgekommen war, sondern unstreitig wohl ein eben noch erst zu überwindendes *πνεῦμα τῆς πλάνης* 1 Joh. 4, 6) den „Menschensohn“ hinauswirft in eine „Wüste“, wo ihn die Versuchung des Satans erwartet, wo er mit wildem Gethier verkehrt und dabei doch des Dienstes der Engel sich erfreut (Marc. 1, 10—13). Nur für eine Umschreibung dieser, wie ich nicht zweifle, der authentischen Quelle entstammenden Mittheilungen bin ich geneigt es zu halten, wenn

im vierten Evangelium, an einer Stelle, welche schon durch ihre äussern Zusammenhänge auf einen innern Zusammenhang mit der Aussage über das wunderbare Ereigniss jener Geistestaufe hinweist, dem Göttlichen die Worte an seine Jünger in den Mund gelegt werden: „Wahrlich, ich sage euch, von jetzt an werdet ihr den Himmel geöffnet sehen und die Engel hinauf- und herabsteigend auf des Menschen Sohn!“ (Joh. 1, 52). Mit beiden Aussprüchen, oder mit beiden nur eben verschiedenartig abgeschatteten Ueberlieferungen eines und desselben Ausspruchs wage ich ferner das frappante, in seiner ganz zufälligen Umgebung sonderbar und räthselhaft erscheinende Wort zusammenzustellen: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Luk. 16, 18). — Lässt man es gelten, dass diese drei oder vier Aussprüche sich als zusammengehörig kund geben durch ihre Form und durch den Inhalt, auf welchen diese Form schliessen lässt: so kann über ihren Sinn kein Zweifel sein. Zwar scheinen die zwei ersten an und für sich nur von individuellen und persönlichen Ereignissen zu sprechen; aber durch die Verbindung mit den beiden andern kommt auch in ihnen die allgemeine, bis in die Anfänge der Weltschöpfung zurückgreifende Bedeutung an den Tag. Nichts natürlicher, als dass in einem so mächtig intuitiven Geiste, wie Christus, das erste Bewusstwerden seines erhabenen Berufes sich in die Gestalt eines Gesichtes kleidet, in welchem er sich selbst als persönlichen Gegenstand, als individuellen Zielpunct eines Geistesergusses erblickt, welcher von der Gottheit auf die Menschheit herniederströmt; als den persönlichen Gegenstand einer Versuchung zugleich, welche, wenn er ihr unterlegen wäre, den Segen dieses Berufes in einen Fluch verwandelt haben würde. Aber nichts natürlicher auch, in einem Geiste von solcher Tragweite, als dass in demselben Gesicht ihm die allgemeine Bedeutung dieses Geistesergusses und der damit verbundenen Versuchung für die ganze Menschheit, für die ganze Schöpfung, zugleich mit jener individuellen und persönlichen, zum Bewusstsein kommen, sich in entsprechenden Bildern seinem Blicke darstellen musste. Die Spaltung, die Oeffnung des Himmels ist nicht nur der von selbst sich darbietende Ausdruck jenes persönlichen Ereignisses der Aufschliessung des Göttlichen für das Selbstbewusstsein, für die lebendige innere Erfahrung Dessen, der vor allen Sterblichen zur Offenbarung dieses Göttlichen berufen war. Sie ist zugleich das natürliche Bild für jene Theilung der Materie, mit welcher, wie bald näher von uns gezeigt werden wird, alle Schöpfungsprocesse innerhalb des materiellen Daseins im Grossen und Ganzen und dann auf jeder besondern Schöpfungsstufe auch überall von Neuem wieder im Einzelnen beginnen. In dem einer Taube gleich sanft sich herabsenkenden Geiste, in den wie auf einer Jakobsleiter auf- und absteigenden Engelschaaren erkennen wir gleich beim ersten Anblick jene „Himmelskräfte“, welche nach dem Worte des Dichters „auf- und niedersteigen und sich die goldnen Eimer reichen; mit segendufteuden Schwingen vom Himmel auf die Erde dringen, harmonisch all das All

durchklingen." Und wenn in beiden Wendungen des überlieferten Wortes als Zielpunct solches Herabsteigens der „Menschensohn" genannt wird: so ist über der individuell persönlichen Bedeutung dieses Ausdrucks auch hier die allgemeine ideale (§ 384) nicht zu übersehen. Noch unzweideutiger, als in dem von Johannes berichteten Ausspruche die Engelvision, finden wir die Vision des Satan auf den Boden allgemeiner Anschauungen herübergezogen in dem angeführten Worte bei Lukas. Die Tragweite dieses Wortes ist noch von keinem der bisherigen Ausleger auch nur geahnet worden. Auch bedarf es, um sie gewahr zu werden, einer doppelseitigen Combination, einerseits mit den eben gedachten Aussprüchen, so wie mit einer Reihe anderer, welche uns über die ursprüngliche Bedeutung der Vorstellung des Satan den richtigen Aufschluss geben, anderseits mit Thatsachen aus dem Gebiete der Naturanschauung, welche in diesen Zusammenhang herüberzuziehen, trotz der so ausdrücklichen Hinweisung auf sie in jenem authentischen Worte des Herrn, noch Niemandem in den Sinn gekommen ist. Wie wir dies meinen, darüber wird theils schon die nächste Folge unserer Betrachtung, theils das späterhin noch weiter über die Bedeutung des „Satan" Beizubringende, welches hier noch nicht seine Stelle findet, die erforderliche Rechenschaft geben.

590. In diesem Sinne also, aber n u r in diesem Sinne wird von der Schrift eine Doppelschöpfung von Materie und Geist an die Spitze creatürlicher Daseinsentwickelung gestellt. Es ist nicht eine S u b s t a n z, was der Schöpfer als „Geist" der materiellen Substanz gegenüberstellt, nicht, wie die spiritualistischen Vorstellungen älterer und neuer Zeit es so gern dafür ansehen, eine Vielheit geistiger Monaden, zur entprechenden Vielheit materieller Atome als wirkender Grund alles zeitlichen Geschehens innerhalb der creatürlichen Daseinssphäre vermeintlich von Anfang an hinzuerschaffen. Vielmehr, aus der Materie selbst entlockt der Schöpfer den Geist. Mit dem ersten Lufthauche oder Luftzuge der in ihren innersten Tiefen aufgeregten Urmaterie, welcher selbst mit in diese Bezeichnung (רוּחַ) eingeschlossen ist, entsteht jener perennirende Lebensstrom unpersönlicher, im Entstehen stets sogleich wieder verschwindender Empfindungen und Vorstellungen, den flüssigen Gedankengebilden der innergöttlichen Natur entsprechend, und in Abhängigkeit von diesen, doch nicht ohne eigene Spontaneität, die Gestalten vorbildend, zu welchen der Weltstoff sich im weitern Fortgange des kosmogonischen Processes entwickeln soll.

591. So wenig also, wie die urgeschaffene Materie gegenüber den in feste Raumgestalt eingeschlossenen Körpern, die aus ihr hervorgebildet werden, eben so wenig ist dieser aus ihr von Anfang an herausgeborene Geist schon eine fertige Creatur, ein wirkliches

Ding in dem Sinne, wie die individuellen Seelen der Thiere und die persönlichen Geister der Menschen es sind. Er ist, zugleich mit der Materie und durch sie, so wie der Materie hinwiederum durch ihn, eben nur Anfang eines Daseins, welches ohne sie beide, die Materie und den Geist, nie würde zur Wirklichkeit gelangen können, aber welches durch sie zu verwirklichen nach wie vor allein in der Macht des persönlichen Schöpferwillens der Gottheit steht. Aus der Materie soll, zunächst auf dem Wege einer Sonderung und Scheidung ihrer Elemente, die Körperwelt, aus dem Geiste aber soll, durch Zusammenfassung und Einigung der ins Unendliche auseinandergehenden Lebensmomente, die Welt der Seelen und der persönlichen Geister gebildet werden. Sie beide, diese Welten, sollen aus diesen Anfängen hervorgehen, nicht unabhängig die eine von der andern, sondern in der wechselseitigen perennirenden Durchdringung und Vermittelung, welche durch den gleichmässigen Ursprung beider aus der Substanz der göttlichen Natur und des göttlichen Willens eben so ermöglicht, als gefordert ist.

C. Die Bildung des Weltsystemes.

592. Alle schöpferische Thätigkeit innerhalb des in sich selbst noch einfachen und ungeschiedenen Elementes der Weltmaterie kann, wie so eben angedeutet (§ 591), nur als anhebend gedacht werden mit einer Sonderung und Scheidung der in diesem Elemente noch ungeschiedenen elementarischen Massen. Dies lehrt bekanntlich auch die Wurzelbedeutung jenes alttestamentlichen Wortes (ברא), welches für den Begriff der schöpferischen Thätigkeit das solenne ist. Der Sonderung, der Scheidung selbst aber musste, da sie nur als ein gemeinsames Werk des göttlichen Schöpferwillens und des durch diesen Willen in der Weltmaterie zur Selbstbethätigung angeregten Naturgeistes zu begreifen ist, eine Lebensregung des Letzteren vorangehen, die, weil jede solche Regung von Bewegungen der Materie begleitet ist (§ 586), auch in dem Weltstoffe, in dem flüssigen Urweltendunste sich als ein unruhiges Auf- und Abwogen seiner Theile, mit wechselnder Verdichtung und Verdünnung derselben, oder als eine beginnende, länger oder kürzer andauernde Spannung dieser Theile wechselseitig gegeneinander bethätigt haben wird.

Im platonischen Timäus ist, gleich bei der ersten Bezeichnung des ursprünglichen, gestaltlos unendlichen Weltstoffes (des μὴ ὄν oder der χώρα, wie dieser Weltstoff dort genannt wird; — der Begriff eines

leeren Raumes bleibt in Platons Lehre, wie in so vielen anderen philosophischen Kosmogonien, ausgeschlossen) — von einer wüsten und ungeordneten Bewegung die Rede, in welcher dieser Stoff von Uranfang an begriffen war (das Urwesen ist: *οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*). Wir dürfen, indem wir diesen Begriff uns aneignen, keinen Anstand nehmen, die Bewegung, welche hier gemeint ist, als eine spontane, oder — denn allerdings auch dieses deutsche Wort findet bereits hier seine richtige Stelle — als eine willkührliche zu bezeichnen; als eine willkührliche ganz in demselben Sinne, in welchem man allgemein die dem animalischen Organismus eigenthümlichen, aus anderer, als mechanischer Causalität hervorgehenden Bewegungen mit diesem Worte zu bezeichnen pflegt. Wie diese, so ist nämlich, wie wir im Obigen uns überzeugt haben, auch sie bedingt durch ein inneres Geschehen, durch Empfindungszustände. Das Subject dieser Zustände ist hier noch nicht ein persönliches oder irgendwie in geschaffener Individualität und Substantialität existirendes Seelenwesen. Es existirt für sie noch kein anderes Subject, als eben nur die Weltmaterie als solche, oder als, wenn man will, jener im Obigen von uns bezeichnete Naturgeist, dessen mit seinem Dasein unmittelbar identische Functionen eben hier ihren Anfang nehmen. Die innere Bewegung bricht nicht aus der Materie, sondern in der Materie hervor, nicht durch eine in gleicher Weise absolute Spontaneität, wie in der absoluten, vorcreatürlichen Daseinsmöglichkeit die ersten Bewegungen des göttlichen Gemüthes, sondern angeregt durch die Einwirkung des göttlichen Willens, welcher, auch nachdem er jenes sein zweites Selbst, die Materie, aus sich entlassen hat, nicht einen Augenblick von demselben ablässt, sondern ihm durch seine unablässig auf diesen aus ihm herausgeborenen Gegensatz seiner selbst gerichtete Thätigkeit Regungen entsprechender Art, wie die in dem lebendigen Hintergrunde seines eigenen Wesens, in der Natur oder dem Gemüthe der Gottheit von Ewigkeit her erfolgenden, abgewinnt. Diese innern Bewegungen aber, sie werden sich, eben weil ihr Subject die Materie als solche ist, zugleich als räumliche in der Materie bethätigen, und zwar als spontane, noch nicht in einen Zusammenhang mechanischer Ursachen und Wirkungen zusammengeschlossene; ganz eben so, wie in dem Thiere und dem Menschen den inneren Bewegungen des Seelenlebens überall willkührliche Bewegungen des Körpers oder seiner Theile und Glieder entsprechen. Sollte hiegegen der Einwand erhoben werden, dass in dem unendlichen, überall doch als gleichmässig durch den Weltstoff erfüllt vorausgesetzten Raume dergleichen Bewegungen undenkbar seien: so dient zur Antwort, dass freilich von einer Bewegung, wie nach atomistischer Hypothese die räumliche Bewegung stofflicher Molecule, von einer derartigen Bewegung, die auf der Voraussetzung eines leeren Raumes beruhen würde, für uns nicht die Rede sein kann. Aber bereits in den frühesten Philosophenschulen des griechischen Al-

terthums (zuerst wahrscheinlich von Anaximenes, der zuerst unter den Philosophen die Ursprünglichkeit der Form elastischer Flüssigkeit, der Luftform, ausgefunden hatte) ist der Begriff jener Urbewegung aufgestellt worden, dessen Wahrheit und Anwendbarkeit auf das hier vorliegende Problem auch in der neuern Physik, durch die genauere Erkenntniss der Natur der Gase, eine wissenschaftliche Bestätigung gewonnen hat: der Begriff einer der Steigerung ins Unendliche fähigen und doch nie weder zu einem leeren Raum, noch zu absoluter Raumerfüllung führenden Verdichtung und Verdünnung. In der Weise einer solchen, und einer daraus sich erhebenden Spannung der dichter zusammengedrängten Massen gegen die stets in dem Ganzen fortdauernde Tendenz der Ausgleichung haben wir uns jenes unruhige, gesetzlose Auf- und Abwogen der elastisch-flüssigen Massen (הַמַּיִם nach dem bildlichen Ausdruck der biblischen Urkunde) vorzustellen, welches wir den im Nachfolgenden zu bezeichnenden Uracten der Sonderung und Scheidung des auch in jener vorgängigen Bewegung noch wesentlich ungetrennt bleibenden Urstoffes vorangehend zu denken nicht umhin können.

593. Wie bei aller unendlichen Mannichfaltigkeit der aus ihnen hervorgehenden Gestaltenzeugung die Processe der innergöttlichen Natur unwandelbar festgebunden sind an die Voraussetzung einer als Grundform ihnen beharrlich inwohnenden, schlechthin einfachen Thätigkeit, an die in dem absoluten, absolut lebendigen Gegensatze der Subject-Objectivität sich von Ewigkeit zu Ewigkeit einherbewegende Denkthätigkeit der göttlichen Vernunft (§ 329 ff. § 423 ff.): so trägt sich, zugleich mit der zeugenden Thätigkeit jener Natur, auch diese ihre Voraussetzung hinüber in die durch schöpferische Einwirkung des göttlichen Liebewillens zur zeugenden Naturthätigkeit angeregte Weltmaterie. Die schöpferische Einwirkung selbst, sammt der zunächst ihr entsprechenden Lebensregung der Materie: sie beide stellen sich unter den Typus dieser Form, sofern in diesem Hergange der göttliche Wille als solcher die Stelle des subjectiven, die Materie aber die Stelle des objectiven Poles der Denkthätigkeit einnimmt. In der Materie aber kommt dieser Typus zur Erscheinung in Gestalt jener den Gegensatz in der Einheit, die Einheit im Gegensatze der Pole perennirend in der Unendlichkeit der räumlichen Erscheinungswelt manifestirenden Doppelthätigkeit*), welche wir mit dem Namen der magnetisch-elektrischen bezeichnen.

*) *Ἐναντιοδρομία* könnte man diese stets von Pol zu Pol gehende Doppelthätigkeit nennen, nach einem Ausspruche des Heraklit, der aus ihr die *εἱμαρμένη*, den *λόγος δημιουργὸς τῶν ὄντων* hervorgehen lässt.

594. Die magnetisch-elektrische Polarität ist ihrem Begriffe nach nichts Anderes, als das räumliche, im Raume, in räumlicher Erscheinung sich bethätigende Dasein der uranfänglichen Duplicität oder Dualität, der Subject-Objectivität des einfachen, in sich selbst sich reflectirenden Denkactes. Sie ist das Ich=Ich der absoluten, im Elemente des reinen Denkens sich selbst setzenden, sich selbst bejahenden Vernunft, übertragen in das Element des räumlich-materiellen Daseins, welches dadurch seinerseits zur Fähigkeit gelangt, sich selbst zu setzen, sich selbst zu bejahen. Weil sie dies ist, so darf die philosophische Theorie sich berechtigt achten, ihren Ursprung zurückzuversetzen bis in die ersten Anfänge des kosmogonischen Processes. Sie darf für jedes einzelne Ereigniss dieses Processes als wirkendes Princip die Form dieser Polarität voraussetzen, das heisst die Form einer Spannung der Gegensätze, welche die beharrende Voraussetzung des Processes bilden, und einer stets im bestimmten Zeitmomente durch Ineinanderschlagen der Gegensätze erfolgenden Aufhebung solcher Spannung.

Wir haben bereits im ersten Theile unserer Arbeit die Ueberzeugung gewonnen, dass der Zugang zu den Tiefen auch des vorcreatürlichen Lebens der Gottheit nicht verschlossen ist für eine wissenschaftliche Speculation, die, auf das Wort des Heilandes (Matth. 10, 26. Joh. 14, 26. 16, 13) vertrauend, in diese Tiefen einzudringen strebt. Wir dürfen um so weniger die Hoffnung aufgeben, dass das Entsprechende möglich sein wird auch in Bezug auf den Hergang des Schöpfungsprocesses, sowohl insofern Gott selbst in diesem Processe der Thätige, der Wirkende ist, als auch sofern die Form dieser göttlichen Thätigkeit sich abbildet in entsprechenden Thätigkeiten und Bewegungen der Weltmaterie. Und so knüpfen wir denn unmittelbar an Ergebnisse, die uns bereits in jenem frühern Zusammenhange gewonnen sind, auch die gegenwärtige Betrachtung. Die Substanz des göttlichen Schöpferwillens, im Lichte der speculativen Trinitätslehre betrachtet (§ 466 ff.), was ist sie anders, als die mit dem lebendigen Inhalte der göttlichen Natur, mit den zeugenden Kräften des göttlichen Gemüthes überkleidete, in diese Natur, in diese Kräfte eingeleibte oder so zu sagen (§ 472) mit ihnen geschwängerte Vernunft der Gottheit? Ist sie aber dies, so folgt, dass auch die Kraft dieses Schöpferwillens, in jenem seinem substantiellen Gegenwurfe, welcher zugleich Eins und nicht Eins mit ihm selber ist, das heisst in der Weltmaterie, neue Gegensätze und mit diesen Gegensätzen ein creatürliches Naturleben hervorzurufen, ihrer allgemeinen und wesentlichen Grundform nach zurückzuführen sein wird auf den in der reinen Vernunft und ihrer Denkthätigkeit enthaltenen Urgegensatz. Das Denken nämlich, die Thätigkeit der reinen Vernunft ist (§ 329) unablässige Bejahung, perennirende Vergegenständlichung

ihrer selbst. Nur indem das Denken sich selbst, das reine Object, ihm selbst, dem reinen, mit diesem seinem Objecte identischen Subjecte gegenüberstellt, nur indem es in diesem seinem Objecte sich selbst bejaht, gewinnt es die Fähigkeit, in ihm, in diesem Objecte, eine Welt zu schauen: die Welt der ewigen Wahrheiten oder der reinen Daseinsmöglichkeit (§ 428 f.), und mit dieser Welt zugleich auch die Welt, mit deren Gestalten jenes intelligible Universum durch die Zeugungskraft der göttlichen Natur erfüllt wird. Dem entsprechend nun haben wir uns die schöpferische Kraft vorzustellen, durch welche dieser Wille es ermöglicht, in dem noch einfachen und einigen, durch seine noch einfache und einige Urthätigkeit hervorgerufenen Objecte, in der urgeschaffenen Weltpotenz oder Weltmaterie, eine neue Welt, ein neues Universum zu schauen und schauend zu verwirklichen. Sie, diese Kraft, erwächst ihm daraus, und nur daraus, dass er die vermöge seiner Vernunftnatur ihm inwohnende Grundform der Subject-Objectivität, der Bejahung seiner selbst durch immer wechselnd gesetzte und zurückgenommene Theilung seiner selbst, an die Materie als solche mittheilt, oder mit andern Worten, dass er in der Materie eine Thätigkeit weckt, welche bestimmt ist durch diese Form des absolut primitiven Gegensatzes, der Subject-Objectivität, der unendlich agilen Dualität; dass er sie weckt durch eine Thätigkeit, welche auch ihrerseits unter dem Typus dieser Grundform steht. — Wir dürfen nicht erwarten, dass es uns gelingen wird, die Thätigkeit, welche das hier bezeichnete Merkmal der Ursprünglichkeit trägt, in dem Momente so zu sagen jener Werdethaten des materiellen Schöpfungsprocesses zu beobachten. Denn so weit das Bereich unserer sinnlichen Erfahrung reicht, so weit finden wir überall den Werdeprocess der Naturschöpfung bereits abgeschlossen, und jene Thaten zurückgedrängt in eine Vergangenheit, in welche der unmittelbare Blick unsers Auges nicht hinüberreicht. Nur im Innern des Geisteslebens finden für uns noch analoge Schöpfungsthaten statt, und wie auch diese unter jenem gemeinsamen Typus stehen, der hier allerdings unter Umständen auch zu einem Gegenstand menschlicher Anschauung und Beobachtung werden kann: darauf haben wir an einem der Schrift, der evangelischen Geschichte entnommenen Beispiele schon vorhin (§ 589 vrgl. § 595) hingewiesen, und werden später nochmals darauf zurückkommen. Was aber die materielle Schöpfung anlangt, so dürfen wir von vorn herein erwarten, dass, einmal der Materie mitgetheilt oder aus ihr hervorgelockt, der Typus dieser Schöpferkraft nicht spurlos aus ihr verschwunden sein wird. Wie derselbe zur Erzeugung der realen Gegensätze in der Weltmaterie die unentbehrliche Voraussetzung war, so ist zu erwarten, dass in den Processen, durch welche innerhalb der bestehenden Naturordnung diese Gegensätze sich als ein fortwährend Lebendiges und Lebengebendes bethätigen, seine Spur nicht verloren sein wird. Und so finden wir denn wirklich im Kreise unserer natürlichen Erfahrung die Erscheinung einer Kraft, welche in

der Form ihres Daseins und Wirkens auf das Vollständigste der Vorstellung entspricht, die wir uns von jener die Scheidung der Elemente in der Weltmaterie und mit ihr den Gestaltungsprocess der Weltmaterie bewirkenden Urkraft zu bilden haben; einer Kraft, deren Analogien hinüberreichen auch in jene Gebiete des creatürlichen Geisteslebens, wo die fortgesetzten Schöpferthaten des göttlichen Liebewillens zu einem Gegenstande unmittelbarer innerer Erfahrung werden.

Noch entschiedener, als die im engern Sinn mechanischen Bewegungserscheinungen, widerstreben, auch nur vom Standpunct unbefangener empirischer Beobachtung aufgefasst, die magnetischen, die elektrischen Bewegungen jedweder Deutung aus dem Standpuncte der gemeinen physikalischen, und ganz eben so auch der spiritualistisch sublimirten Atomistik. Wie man es auch versuchen möge, im Sinne der atomistischen Theorien jenen nicht sichtbaren, nicht greifbaren, überall nur indirect wahrnehmbaren Doppelstrom begreiflich zu machen, welcher in den magnetisch oder elektrisch angeregten Körpern von Pol zu Pole, und überall gleichzeitig, nicht alternirend, von jedem der beiden Pole zum andern geht, entweder in augenblicklichen Schlägen sich entladend und neutralisirend, oder in stetigem Verlaufe kreisend im eigenen Innern des Körpers, nicht in irgend wahrnehmbaren Poren desselben: ein jeder solcher Versuch wird von unbefangenen Betrachtern, deren Sinne nicht in der ausdörrenden Atmosphäre des mechanistischen Calculs vertrocknet sind, als ein Verzweiflungsstreich betrachtet werden müssen. Er würde selbst dann noch als ein solcher betrachtet werden müssen, wenn man sich entschliessen könnte, in den chemischen Vereinigungen wägbarer Körper nur verschiedenartig gestaltete Ablagerungen ihrer nahe aneinander gerückten elementarischen Molecule, in der Licht- und Wärmebewegung nur eine mechanische Erschütterung der Atome des Aethers zu erblicken. Denn noch auffallender, als selbst dort, drängt sich in diesem Falle, auch abgesehen von der Gewaltsamkeit dieser Erklärungsweise, die völlige Nutzlosigkeit der atomistischen Hypothese schon dem ersten Blicke auf; das Phänomen, welches durch sie zu erklären wäre, kommt völlig unerklärt genau in derselben Gestalt, in welcher es erfahrungsmässig vor der Hypothese gegeben ist, hinter der Hypothese aufs Neue zum Vorschein. — Dennoch, und trotz des gerade hier so dringend, wie kaum irgendwo sonst, fühlbaren Bedürfnisses einer speculativen Verständigung sind von der jetzt herrschenden Denkweise die Anfänge einer solchen in einen Winkel der Verdammniss geworfen mit allen andern Anschauungen der schon durch diesen ihren Namen, so findet man jetzt, als ein abenteuerliches Beginnen gebrandmarkten „Naturphilosophie.“ Tag für Tag sieht die Wissenschaft die praktisch wie theoretisch so gewaltig eingreifende Wichtigkeit dieser Erscheinungen vor ihren Augen wachsen und ihre Verzweigungen in alle Erfahrungsgebiete sich ins Unübersehbare steigern. Aber der hartnäckige Materialismus der Empiriker

findet in dem Allen keine Aufforderung, dem Naturgeheimniss nachzusinnen, welches in dem leisen Wehen magnetischer und galvanischer Zieh- und Stosskraft sich eben so kundgiebt, wie in dem majestätischen Donner des die Erde bis in ihre Tiefen erschütternden Gewitters, in der feinen, keinem Auge wahrnehmbaren Lebensbewegung der Nerven- und Muskelfaser, wie in dem mächtigen Strome, der den Erdball durchkreist, in der stummen Schrift der, gleich allen Cohäsionserscheinungen, auf das Walten polarischer Doppelkräfte hinweisenden Krystall- und Zellenbildungen, wie in der neu erfundenen Weltschrift des elektrischen Telegraphen! Er findet nicht nur für sich keine Aufforderung dazu, sondern er hat es durch seinen unduldsamen Eifer dahin gebracht, dass selbst die Philosophie in der Mehrzahl ihrer gegenwärtigen Vertreter an ihrem Berufe irre geworden ist, solchem Geheimniss nachzuforschen, und dass einiger Muth dazu gehört, die bereits durch eine Reihe verdienstvoller Vorgänger angebahnten Wege solcher Forschung jetzt aufs Neue zu betreten.

Voraneilend der empirischen Forschung, die jetzt, trotz ihrer Abneigung gegen die idealen Anschauungen der Speculation, durch ihre eigenen Ergebnisse dazu gedrängt, zur Anerkennung einer zuvor nicht von ihr geahnten Allgemeinheit jener Phänomene sich hat entschliessen müssen (— wie spät ist man dazu gelangt, auch nur das Factische des Phänomens der Abstossung als ein gleich Ursprüngliches mit dem der Anziehung, welches die Aufmerksamkeit der Alten ausschliesslich beschäftigt hatte, gewahr zu werden!), hatte die philosophische Speculation in einer ihrer jüngsten Phasen die universale Bedeutung des Gegensatzes der magnetischen und elektrischen Pole ausgesprochen. Dieselbe war für den Idealismus der nachkantischen Philosophie recht eigentlich das Grundaperçu, welches zuerst die lebendige Ueberzeugung weckte, dass die Natur nicht blos als Erscheinung, als Object der Sinnlichkeit, den Gesetzen des menschlichen Verstandes gehorcht, sondern dass in ihrem Wesen, in ihrem Ansich, das nämliche Gesetz lebendig und wirksam ist, an welchem auch das Dasein und Leben des Geistes hängt: das Gesetz des Auseinandergehens der Einheit in den Gegensatz oder in die Zweiheit, und des Wiederzusammengehens aus dem Gegensatze in die Einheit (*διαφερόμενον συμφέρεται — ὁδὸς ἄνω κάτω μίη. Heraclit.*). In Kraft dieses Aperçu also, welchem auf bedeutsame Weise die Anschauungen eines Böhme und eines Oetinger von der, auch nach ihnen bereits kosmogonischen, Urkraft des „magnetischen Ziehens", der „Scienz" (Bd. I, S. 696) vorspielten, und auf welches auch Göthe hinwies, als er den Magneten als das „Urphänomen" bezeichnete, durch welches „auf naive Weise die Natur ihr Geheimniss ausschwatzt", — recht eigentlich in Kraft dieses Grundaperçu hatte der Idealismus, von welchem man noch in weitergreifendem Sinne sagen kann, wie Baco von seinem geistvollen Landsmann W. Gilbert: *philosophiam ex magnete elicuit*, Gestalt und Bedeutung eines naturphilosophischen „Identitätsystemes" (§ 269) angenommen.

Er war nicht zurückgeschreckt vor der Kühnheit, den Magnetismus als Ausdruck zu bezeichnen für den „Uract des Selbstbewusstseins“ und das „Absolute“ als einen kolossalen Weltmagnet, als dessen Pole die Natur und der Geist zu betrachten sind. Wir müssen dieser Anschauung, wenn wir sie zu der unsrigen machen wollen, die Elemente jenes pantheistischen Dogmatismus abstreifen, der auch in ihr sich mehrfach einer Verwechslung erst der abstracten Momente der Vernunftidee mit dem thatsächlichen Geschehen im Urgeiste, dann solches Geschehens seinerseits mit den Erscheinungen der creatürlichen Natur schuldig macht, dagegen aber es nicht dazu kommen lässt, auf den Gegensatz des persönlichen Gotteswillens zur Weltmaterie die Bedeutung jener Abtrennung der Pole zurückzuführen, welche die Elektricität unterscheidet von dem Magnetismus, in welchem letzteren, so zu sagen, die vorweltliche, vorcreatürliche Einheit der Pole sich wiederherstellt. In ihrem Zusammentreffen jedoch mit den grossen empirischen Entdeckungen der Neuzeit, auf deren Bedeutung durch sie ein so helles, vielleicht für Viele nur allzu helles Schlaglicht geworfen wird, dürfen wir jene naturphilosophische Grundanschauung immerhin als ein empochemachendes Stadium geschichtlicher Entwickelung der Wissenschaft bezeichnen. Denn aus ihr ergiebt sich für den Standpunct einer solchen Philosophie, die jenen Dogmatismus überwunden hat, die Fassung der magnetisch-elektrischen Polarität als allgemeine Grundkategorie des metaphysichen und des theologischen Denkens in ganz ähnlicher Weise, mit ganz eben so zwingender Nothwendigkeit, wie aus dem Newtonischen Gravitationsprincip und aus der von Kant unternommenen dynamischen Construction der Materie der wahrhafte metaphysische und theologische Begriff dieser letzteren sich ergeben hat (§ 551 f.).

595. Gemäss dieser Einsicht in die ideale, bis in die Ursprünge alles Daseins zurückreichende Bedeutung der magnetisch-elektrischen Processe stellt sich uns jetzt als ein auf dem Standpunct speculativer Creationstheorie berechtigter, ja nothwendiger, der Ausdruck dar, welcher die schöpferischen Acte des Einschlagens der lebendigen Willensmacht des persönlichen Gottesgeistes in die Weltmaterie als elektrische Entladungen, als Blitze bezeichnet. Auf ein derartiges Geschehen, auf ein „Schöpfungsgewitter“ wird in diesem Sinne alle kosmische Gestaltung des materiellen Daseins, und wird mit dieser Gestaltung insbesondere die innerweltliche Existenz jener Principien eines nicht blos trägen oder passiven, sondern lebendigen, in spontaner Selbstthätigkeit sich kundgebenden Widerstandes zurückzuführen sein, deren Begriff im alten und im neuen Testament der ursprüngliche Gehalt der Vorstellung des „Satan“ ist (§ 533). An den evangelischen Ausspruch, welcher die prägnante

Bezeichnung dieser Seite des Schöpfungsbegriffs enthält und in diesem Sinne ergänzend hinzutritt zu den anderwärts in der Schrift niedergelegten Anschauungen des Creationsprocesses (Luk. 10, 18), an diesen Ausspruch schliesst sich mit unmittelbarer Folgerichtigkeit die Vorstellung von einer Fesselung dieser Mächte des Widerstandes durch unzerreissbare Bande, das heisst durch die Gesetze des Mechanismus in dem Dunkel der Materie. — Phantastisch ausgesponnen zu jenen Bildern des Kampfes zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsterniss, in deren Auswirkung die johanneische Apokalypse den gnostischen und theosophischen Dichtungen nachfolgender Jahrhunderte vorangegangen ist, hat diese Vorstellung dennoch in die kosmogonischen Wurzeln auch der ethischen Gegensätze den Blick eröffnet, welcher für das religiöse Verständniss dieser letzteren unentbehrlich ist.

Auch für die vorcreatürliche Natur ist der Gegensatz der in einem und demselben Acte sich zugleich suchenden und fliehenden Pole als rein idealer, nur in der Urbewegung des göttlichen Selbstbewusstseins vorhandener, eine nothwendige Voraussetzung. Dies ist im Obigen von uns gezeigt worden; aber zugleich auch mussten wir zu verstehen geben, dass die vorcreatürliche Natur der Gottheit diesen Gegensatz noch nicht in räumlicher Erscheinung darstellen kann; aus dem Grunde, weil in ihr, sofern sie selbst räumliche Erscheinung ist (§ 443 f.), nur der objective Pol des göttlichen Gedankenlebens sich in perennirender Selbstoffenbarung ausprägt, der zeugende Gedanke also, statt sich in räumlich unterschiedene Pole zu entzweien, unmittelbar ausschlägt in den Erguss des Lichtstromes göttlicher Herrlichkeit. Elektricität also und Magnetismus, sie beide sind, als innerräumliche Bewegungserscheinungen, Phänomene nur der creatürlichen, nicht der vorcreatürlichen Natur, Functionen der durch den ersten Schöpfungsact verwirklichten Weltmaterie. Aber sie sind der Typus für die schlechthin erste und ursprünglichste Gestalt ihrer Thätigkeit, für jene Thätigkeit, durch welche die annoch formlose, als Weltendunst über den unendlichen Raum verbreitete Urmaterie dem Schöpferrufe antwortet, der Leben und Thätigkeit ihr entlocken will. Die zwei Willensmächte, welche sich in diesem Urgeschehen einander als Pole gegenüberstehen, die persönliche und die ihrer selbst entäusserte, (— die Ausdrücke: positiver und negativer Pol, obgleich einer verkehrten Theorie entstammend, enthalten eine unwillkührliche Hindeutung auf dieses Urverhältniss), diese sind noch an keine mechanische Nothwendigkeit festgebunden; sie wirken, die eine als freie, die andere als spontane Ursächlichkeit. — Dem physikalischen Empiriker ist es durch die Beschaffenheit der Erscheinungen, welche in das Bereich seiner Beobachtung eintreten, nahe gelegt, die Wirkungen der magnetischen Kräfte darauf anzusehen,

Bayerische Staatsbibliothek München

ob sie sich nicht als modificirte Gestaltungen der elektrischen Grundkraft betrachten lassen. Auch der Philosoph, der philosophische Theolog wird dies in der Ordnung finden, insofern nämlich er seinerseits nicht umhin kann, die Phänomene beider Kräfte auf die Urthatsache der Spannung zwischen der Materie als solcher und dem von Aussen auf sie einwirkenden Schöpferwillen zurückzuführen. Dabei jedoch wird er in alle Wege darauf beharren müssen, dass jede Möglichkeit einer derartigen Wirkung, wie sie zwischen den substantiell getrennten Polen der Elektricität stattfindet, bedingt ist ihrerseits durch ein ursprüngliches Beisammensein der Pole in einer Thätigkeit, welche den Gegensatz der Pole setzt, indem sie sich selbst durch diesen Gegensatz vermittelt, und dass also in sofern die ideale Priorität nicht der Elektricität, sondern dem Magnetismus zukommt. — Wäre die Substanz der Materie ihrem Wesen und ihrem Dasein nach von dem Geiste und der Willensmacht des Schöpfers unabhängig: nie und nimmer würde es zwischen ihnen Beiden zu einer productiven Wechselthätigkeit kommen können. Sie könnten sich nicht als Pole zu einander verhalten, es wäre denn, dass man zu der Fiction eines Dritten über ihnen fortschreiten wollte, durch welches die Pole als Pole und die Spannung der Pole gegeneinander als Wirkung einer solchen höhern Einheit gesetzt würde. Und so ist denn das wahre Verhältniss vielmehr dieses, dass in der vorcreatürlichen Gottheit nur eine der magnetischen analoge Bewegung stattfindet, dass aber innerhalb der Weltmaterie das Phänomen der in dem Magneten geeinigten Pole überall erst als ein nachfolgendes hervorgeht aus den Phänomenen der getheilten Polarität, also der elektrischen. Wie der Magnetismus die Signatur der vollendeten, so ist die Elektricität das Vehikel der werdenden Gestaltung in der Materie. Sie ist vorab das Vehikel ihrer Scheidung in die Elemente, sodann aber durch diese Scheidung vermittelt, der Lichtergiessung, dieser Wiedererzeugung, wie wir sie alsbald bezeichnen werden, des Elementes der göttlichen Herrlichkeit im Elemente der geschaffenen Materie. (Der „Blitz als Vater des Lichtes", ein annoch einer gründlichern Ausführung wartender Lichtgedanke Baaders, oder vielmehr, denn von diesem ist er entlehnt, Böhme's). — Auch von Andern ist gelegentlich der Gedanke eines „Urgewitters der Schöpfung" ausgesprochen worden; von einem „Frühungewitter der Schöpfung", aus welchem die „finstere, leere und wüste Erde als erster Aërolith durch Selbstentzündung präcipitirt werde" hören wir z. B. eben auch Baader sprechen. Wir eignen uns diesen Gedanken an, nicht als ein zufällig aufgegriffenes Gleichniss, sondern als einen durch die Betrachtung der innern Natur jener Kräfte, welche in der Erscheinung des Gewitters zur Wirksamkeit kommen, berechtigten. Sogar innerhalb der bestehenden Naturordnung behält diese Erscheinung, da wo sie aus den Tiefen der irdischen Atmosphäre hervorbricht, in welchen die Elemente sich zu einem eigenthümlichen Gesammtleben verbunden haben, etwas mit der sonstigen streng gebundenen Wirksamkeit der unorgani-

schen Naturkräfte Incommensurables. Man kann es nur natürlich finden, wenn die naturfrische Glaubensanschauung, die sich ein so herrliches Denkmal u. A. in den des königlichen Dichtergeistes oder seines Zeitalters nicht unwürdigen 18. und 29. Psalmen, desgleichen in dem Hymnus des Propheten Habakuk gesetzt hat, wenn, sage ich, diese Glaubensanschauung stets geneigt geblieben ist, in dem Gewitter eine unmittelbare Gottesthat zu erblicken, und wenn die mythologische Anschauung der Hellenen dem höchsten der Götter den Blitz als das Werkzeug zutheilte, mittelst dessen er als Steuermann die Welt regiert (*τὰ πάντα οἰακίζει κεραυνός*), seiner erhabenen Tochter aber, der Weisheitsgöttin, als geheimnissvollen Besitz den Schlüssel zu dem Gemache, darin er bewahrt wird (*καὶ κλῇδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν, ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος.* Worte der Athene in den Eumeniden des Aeschylus).

Aus einer Anschauung verwandten Charakters, aber einer noch mächtigern, noch tiefer dringenden, in noch höherm Sinne mit dem Stempel unmittelbarer, innerlich erlebter Gottesoffenbarung bezeichneten, stammt der Gebrauch des Bildes vom Blitze in zweien der inhaltschwersten, geistesmächtigsten Aussprüche, die uns aus dem Munde des Heilandes überliefert sind: Luk. 10, 18. Matth. 24, 27. Bei dem zweiten dieser Aussprüche zu verweilen ist hier noch nicht der Ort; derselbe stellt eine Schöpferthat der Zukunft in Aussicht, auf deren Begriff wir im eschatologischen Abschnitte unserer Darstellung zu sprechen kommen werden. Was aber den ersteren betrifft, so ist zuvörderst zu bemerken, dass er aus der Umgebung, in welcher wir ihn beim Evangelisten antreffen, nothwendig ausgeschieden werden muss. Nur dadurch gelingt es, von dem trivialen und schielenden Sinne ihn zu befreien, welcher ihm, wie so manchen ähnlich gewichtigen, von dem unzureichenden Verständnisse des Berichterstatters aufgedrungen worden ist. Die immerhin paradoxe Deutung, die ich im Vorstehenden ihm zu geben gewagt habe, — aber wie wäre ohne eine der Paradoxie des Inhalts entsprechende Paradoxie eine wahrhafte Auslegung solcher von dem *μωρὸν τοῦ θεοῦ* (1. Kor. 1, 25) erfüllten Worte überall möglich? — beruht auf folgender Erwägung. Es ist ein Gesicht, was in diesem wunderlich erhabenen Ausspruche der Göttliche berichtet; nach seinen authentischen Worten ein selbsterlebtes Gesicht, gleich jenem, aus welchem, wie wir dies zwischen den Zeilen der Ueberlieferung deutlich hindurchlesen, wenn unsere Augen für diese geheimnissvolle Schrift hinreichend geschärft sind (§ 589), er, der Heiland, das Bewusstsein seines messianischen Berufes geschöpft hatte. Wie könnten wir bei lebendigem Glauben an diesen seinen Beruf daran zweifeln, dass der Inhalt auch dieses zweiten Gesichtes nur kann ein göttliches Mysterium im vollen Umfange dieses grossen Wortes gewesen sein? Auch ist der Gegenstand dieses Gesichtes ein solcher, den, wie eine nur einigermassen unbefangene Prüfung davon überzeugen muss, auf damals schon dem religiösen Bewusst-

sein des nächsten Hörerkreises geläufige Vorstellungen zurückzuführen oder aus solchen erklären zu wollen ein vergebliches Beginnen sein würde. Nachweislich erst durch die von Christus im Kreise seiner Jünger geweckten Anschauungen hat die Vorstellung des „Satan", die noch in dem gleichzeitigen jüdischen Vorstellungskreise eine so gut wie fremde, oder deren Bedeutung mindestens eine ganz andere, ungleich weniger hervortretende war (— wo wäre bei Philon oder bei Josephus oder sonst in der nicht schon christlich gefärbten Literatur des Judenthums eine Spur von ihr zu entdecken?), — nachweislich erst, nicht unmittelbar aber mittelbar durch Christus selbst, hat sie die Bedeutung erhalten, welche durch die zugleich so phantasiereiche und so eines tiefen ethischen Sinnes volle, wenn gleich schon die Keime bedenklicher Abirrungen in sich bergende Dichtung der johanneischen Apokalypse für die nachfolgenden Jahrhunderte der christlichen, und, mittelst einer leicht erklärlichen Rückwirkung, auch der jüdischen Glaubensanschauung zu einer typischen geworden ist. Für diese der Einsicht aller redlichen Forscher so nahe liegenden Annahmen darf ich mich auf die oben zu § 533 gegebene Beweisführung berufen. Dort ist auch dies gezeigt worden, wie wenig Berechtigung wir haben, die Vorstellungen des Verfassers der johanneischen Apokalypse, angeregt wie sie es ohne Zweifel sind durch authentische Aussprüche des Heilandes, mit dem Sinne zu verwechseln, welcher von dem Heilande selbst in diese Aussprüche hineingelegt worden ist. Dieser Sinn ist durchgehends ein solcher, welcher es verstattet, dem gegenwärtigen Ausspruche die allgemein kosmogonische Bedeutung zuzuschreiben, welcher, (um dies hier nachträglich, eine frühere Aeusserung (Bd. I, S. 657) berichtigend, anzumerken), ganz besonders auch in dem beim Evangelisten Johannes dem Satan ertheilten Prädicate *ἄρχων τοῦ κόσμου* (*ἄρχων καὶ δημιουργὸς τῆς ὕλης* nach gnostischer Umschreibung) ihre Bestätigung findet. So nämlich konnte Satan vom Standpunct christlicher Weltanschauung aus nimmermehr genannt werden in der Voraussetzung, dass er eine persönliche Macht und Ursache des Bösen der Wirklichkeit sei. Er ist „Fürst dieser Welt" eben nur als das Princip des Widerstandes, welches mit der Möglichkeit des Bösen und des Uebels überall zugleich die Möglichkeit auch des creatürlich Guten bedingt. Wir würden in diesem Sinne seinen Begriff als unmittelbar zusammentreffend mit dem Begriffe der Materie als solcher betrachten müssen, wie theologische Speculation und theosophische Mystik häufig so nahe daran waren dies zu thun: wenn nicht die biblischen Aussprüche sämmtlich, welche des Satans gedenken, und unter ihnen der hier in Rede stehende als der in kosmogonischer Beziehung bedeutsamste von allen, in die Vorstellung des Satan vielmehr den Begriff jenes geistigen Princips hineingelegt hätten, welches, durch den göttlichen Schöpferwillen als erste Lebensregung in der Materie hervorgerufen, wie die elektrische Kraft in einem Körper durch die Nähe eines Körpers von entgegengesetzter Elektricität, zu jenem

Schöpferwillen in die Spannung tritt, welche sich dann in dem Schöpfungsurgewitter entladet. Solchergestalt nur erklärt es sich, wie auf Grund jener die wahre ἀποκάλυψις des Schöpfungsmysteriums enthaltenden Schauungen des göttlichen Meisters in einem Theile schon seiner ersten Jüngerschaft sich die Vorstellung von dem Satan als einem abgefallenen Engel bilden konnte. Folgerecht durchgeführt hätte diese Vorstellung zu der Ansicht führen müssen, dass die gesammte Weltschöpfung auf diesen Abfall begründet sei; in der Gnosis der christlichen Urzeit so wie in der Theosophie späterer Jahrhunderte hat sie in der That darauf geführt. — Einem spätern Zusammenhange (§ 714) bleibt es vorbehalten, dieses Thema wieder aufzunehmen. Dort wird gezeigt werden, durch welche Ideenverkettung es geschehen ist, dass die eigentliche Kirchenlehre dieses kosmogonische Moment der ursprünglichen Satansvorstellung hat fallen lassen und nur das ethische ausgebildet hat; auch dieses freilich in einem Sinne, welcher nicht als der authentische der evangelischen Aussprüche betrachtet werden kann. In diesen allein aber ist der bleibende Wahrheitsgehalt dieser Vorstellung enthalten, welcher im Sinne philosophischer Wissenschaft von der Glaubenslehre wiederaufzunehmen ist. Für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt es, in demjenigen dieser Aussprüche, dessen Verständniss zur Vervollständigung der Einsicht in den wahren Thatbestand der biblischen Schöpfungslehre und ihres Verhältnisses zu einer ächt philosophischen unentbehrlich ist, den Sinn nachgewiesen zu haben, durch welchen dieser Thatbestand nach langer Verdunkelung in sein rechtes Licht tritt. Auf diesen Sinn sie zurückführend, können wir nunmehr auch jenen phantastischen Vorstellungen theosophischer Mystik eine gewisse Berechtigung zugestehen, welche wir (Bd. I, S. 711) zurückweisen mussten, sofern sie dazu fortgehen, die Schöpfung der Materie für die Folge des Abfalls einer urgeschaffenen Geisterwelt von dem schöpferischen Urwesen auszugeben.

Durch Rückbeziehung auf das eben gedachte evangelische Wort (Luk. 10, 18) und durch die von uns aufgestellte Deutung desselben fällt ein überraschendes Licht auch noch auf ein anderes prägnantes Bild des biblischen Vorstellungskreises, auf das Bild von der Fesselung widerspenstiger Geister, abgefallener Engel, durch unzerreissbare Bande im unterirdischen Dunkel. Obwohl zunächst nur in zwei Stellen späterer Bücher des N. T. ausdrücklich eingeführt (Jud. 6. 2 Petr. 2, 4), ermangelt dieses Bild, welches sich dort unverkennbar anschliesst an eine in einem spätern Zusammenhange (§ 671) näher von uns zu betrachtende Sage der Genesis (6, 2 f.), doch nicht mehrfacher Anknüpfungen auch noch an andere Vorstellungen der Schriftlehre, und die weitere Ausführung, die es in dem apokryphischen Buche Henoch erhalten hat, so wie die vielfachen Erwähnungen durch kirchliche Schriftsteller der frühern Zeit, lassen keinen Zweifel darüber, wie tief es Wurzel geschlagen hatte in dem Bewusstsein der ältesten Christenheit. Gleich dem hellenisch-mythologischen Bilde nämlich von der Fesselung der titani-

schen Gottheiten im Tartaros (— auch eine jener Bibelstellen bedient sich des Ausdruckes ταρταρώσας) durch Zeus, der sie — man wird die Bedeutsamkeit dieses Zuges für unsern Zusammenhang nicht übersehen! — durch seinen Blitz hinabgeschleudert hat, — kann die Bedeutung auch dieses biblischen Bildes nach allem Obigen keine andere sein, als die Materialisirung eines Geistigen, die Einsenkung einer wirkenden und schaffenden Macht, ohne eigentliche Vernichtung, in die Negativität der Materie, und die Festbindung ihres Wirkens an das strenge Gesetz des mechanischen Causalnexus. Die Geister, welche dieses Schicksal trifft, sind zwar in der Vorstellung der biblischen Schriftsteller böse Geister (— der heidnische Mythus hat in der Vorstellung des Kronos und seiner titanischen Geschwister beiden Seiten jener in das Dunkel der Materie gebannten Geisterwelt, der lichten und der finstern, ihr Recht werden lassen). Aber dies so wenig, wie die Wendung, welche im christlichen Glaubensbewusstsein die Vorstellung des Satan genommen hat, kann uns hindern, in dem Bilde selbst einen hinreichend deutlichen Ausdruck zu erkennen für die in den Zusammenhang der Schöpfungslehre so tief eingreifende Wahrheit, deren Feststellung im Gegenwärtigen unsere Aufgabe ist. — Ein nahe verwandter ist der Sinn der apokalyptischen, wie ich mich überzeugt halte, unmittelbar auf das evangelische Apophthegma bei Lukas sich begründenden Erzählung vom Sturze und von der Bindung des Satan. Nur dass diese letztere, ähnlich wie die wahrscheinlich auch historisch damit zusammenhängende Vorstellung des κατέχον 2 Thessal. 2, 6, ausdrücklicher auf die sittlichen Mächte zu gehen scheint, welche in der organischen Gestaltung der Menschengeschichte die Gewalt des Bösen niederhalten, während in den vorhin erwähnten Stellen die Deutung auf den Begriff der Naturgesetze, unter welchen die creatürlichen Potenzen des Bösen gebunden sind, das Nächstliegende bleibt. Es ist nicht dazu gekommen, dass in dem kirchlich-theologischen Vorstellungskreise diese Bilder eine hervorragende Stellung eingenommen hätten; dass die Idee, die wir in ihnen aufgezeigt haben, ganz in ihr Recht wäre eingesetzt worden. Indess sind dieselben auch dort wenigstens nicht verleugnet, und der innere Widerspruch, welcher bei nur buchstäblichem Verständnisse den kirchlichen Lehren von der Macht und Wirksamkeit der Höllengeister so vielfältig anhaftet, drängt wenigstens indirect allenthalben auf die Anerkennung eines dem Sinne jener Bilder entsprechenden Sinnes.

596. In der Vorstellung des Schöpfungsurgewitters gewinnen wir demzufolge den allgemeinen Begriff der Entstehung aller derjenigen materiellen Substanzen, welche, in Gemässheit der erfahrungsmässig unwandelbaren Dauer ihres quantitativen Massenbestandes, als constante Bruchtheile der ursprünglichen Weltmaterie zu betrachten sind (§ 554). Als derartige Substanzen aber haben wir anzusehen zuvörderst zwar jene wechselseitig von einander ausgeschiedenen Mas-

sen elastischer Flüssigkeit, aus welchen, dem Zeugnisse exacter, auf mathematische Schlüsse begründeter kosmogonischer Forschung zufolge, die Weltsysteme, deren eines unser Sonnensystem, und die Weltkörper, deren einer unser Erdplanet ist, gebildet sind. Sodann aber, innerhalb jedes einzelnen dieser Weltsysteme und Weltkörper, die chemischen Elemente, deren Ausscheidung aus jenen Urmassen und somit auch ihrerseits wechselseitig auseinander, als innere Bedingung solches Bildungsprocesses erscheint, auf entsprechende Weise, wie die vorangehende Ausscheidung jener Gesammtmassen selbst aus der Urmasse als dessen äussere Bedingung.

Erst hier, erst auf Grund der im Vorstehenden festgestellten Anschauungen findet der Begriff jener Niederschläge (*καταβολαί*) seine richtige Stelle, welchen ein Fehlgriff unserer frühern Darstellung (§ 555, berichtigt durch § 562) bereits der *creatio prima* zugesprochen hatte. Der erste Act der *creatio secunda*, der Uract des kosmogonischen Processes ist (§ 591. 592), von Seite seines unmittelbaren Ergebnisses betrachtet, ein Act der Theilung, der Spaltung des ursprünglich einfachen Weltstoffs. Es ist der Act, welcher mythologisch als *διασπασμός* oder *διαμελισμός* eines Gottes, jener geheimnissvollen, mit den Prädikaten *χθόνιος*, *νυκτέλιος* und *ἰσοδαίτης* (sie alle von Bedeutsamkeit für den Begriff, von welchem hier die Rede) eingeführten Gottheit des Zagreus dargestellt und in nächtlichen Geheimdiensten gefeiert ward (***Plut. de Ei apud. Delph.*** 9). Das Ergebniss dieses Actes sind jene Elementarsubstanzen (*στοιχεῖα*), für deren Begriff, obwohl er zunächst nur innerhalb des eng begrenzten Erfahrungskreises unsers Erdplaneten gewonnen ist, ohne Zweifel doch eine typische Geltung in Anspruch genommen werden darf für das ganze weite Bereich des materiellen Daseins, und zwar nicht nur für die geschlossene Daseins- oder Lebenssphäre jedes einzelnen Weltkörpers als solche, sondern auch für deren Inbegriff; insofern nämlich die Massen, aus welchen die Weltkörper gebildet sind, ganz eben so als constante Bruchtheile des gesammten Weltstoffes zu betrachten sind, wie die chemischen Elemente unsers Erdkörpers als Bruchtheile seiner Masse. — Wenn je eine Entdeckung geeignet war, unmittelbar den Weg von der Empirie zur Speculation zu bahnen; wenn je in einer Entdeckung für die Speculation die Aufforderung lag, von der Anschauung der Thatsache unmittelbar wie sie sich dem unbefangenen Blicke des Empirikers darstellt, ohne einen künstlichen Erklärungsversuch zur Fassung der allgemeinen Wahrheit aufzusteigen, die sich in der Thatsache abspiegelt: so waren es jene Aperçu's der chemischen Analyse, welche zur Feststellung des Begriffs der chemischen Elemente geführt haben. Sie waren es, zumal im Zusammenhange mit den vorangehenden Entdeckungen der mechanischen Physik und Astronomie, mit welchen sie (§ 553 f.) ein unzertrennliches Ganze bilden;

weshalb wir sie denn auch hier mit jenen unter einen gemeinsamen Gesichtspunct zusammenfassen durften. Dennoch hat, mistrauend der Tragweite ihres eigenen Vermögens, in den so glücklich und ruhmvoll von ihr an den Tag gebrachten Thatsachen unmittelbar auch die Gründe dieser Thatsachen zu erschauen, die chemische Empirie bis auf den heutigen Tag nicht aufgehört, dieselben mit einem künstlichen theoretischen Gewebe zu umspinnen, welches nach ihrer Absicht die Thatsachen erklären soll, während es in der That nur dienen kann, ihre Bedeutung ins Dunkel zurückzudrängen und jede wahrhafte Erklärung unmöglich zu machen. Nicht die chemischen Elemente als solche, wie sie dem Blicke des Forschers vorliegen, nicht die nach Analogie dieser Elemente auch in andern Welträumen anzunehmenden, eben so vielgestaltiger Metamorphosen fähigen Grundstoffe sind, so will die atomistische Theorie uns überreden, die eigentlichen Theilsubstanzen der Weltmaterie, sondern die von keinem Auge je gesehenen Molecule sollen es sein; die elementarischen Einheiten gelten dieser Theorie nur als Phänomene der Gleichartigkeit einzelner Gruppen oder Massen solcher Molecule! Man giebt die Hypothese dieser Molecule für unerlasslich aus, um das Beharren der Elemente, ihre Wiederherstellbarkeit aus allen chemischen Verbindungen, in welchen die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Elemente scheinbar ganz verloren gehen, insbesondere aber um die Constanz der stöchiometrischen Aequivalentzahlen für die ganze Reihe der chemischen Verbindungen zu erklären. — Ich will hier nicht fragen, ob denn die Schwierigkeit, welche man in dem Phänomene des Beharrens der Substanz bei durchgängigem Wechsel der Eigenschaften zu finden meint, im Geringsten vermindert wird durch die Annahme, dass die Wandlung nur in dem Ganzen vorgeht, aber nicht auch in den Theilen? Wie zweideutig ist doch der Gewinn, welcher aus der Fiction einer verschiedenartig modificirten Ablagerung der Molecule, der an Grösse, Gestalt und Gewicht gleichartigen in den Fällen der s. g. „Isomerie“, der ungleichartigen in andern Fällen, für die „Anschaulichkeit“ der Vorgänge in den Stoffverbindungen erwachsen soll! Wie zweideutig, wenn man bedenkt, wie die Thatsachen dieser vermeintlichen Ablagerung, aus welchen man die Phänomene der Stoffverbindung erklären will, selbst wieder einer Erklärung bedürfen, einer abermaligen Erklärung durch specifische, nie in thatsächlicher Erfahrung gegebene, nie durch empirische Beobachtung aufzufindende, sondern überall für jeden einzelnen Fall durch endlos sich häufende Hypothesen herbeizuschaffende, überall mit unbegrenzter Elasticität dem jedesmaligen Bedürfnisse der Erklärung sich anpassende „Molecularkräfte“. Und wenn dann endlich durch unnatürlich gehäufte und verschränkte Hypothesen eine sogenannte „Erklärung“ zu Stande gebracht ist: wie bleibt ja doch auch dann die Differenz unerklärt zwischen dem auf diesem Wege herausgebrachten Thatbestande, nämlich der angeblich rein mechanischen Anordnung der Molecüle, und der sinnlichen Erscheinung solches vermeintlichen Thatbestandes, worin von einem derartigen Me-

chanismus durchaus nichts zu spüren ist! Wie werden für dieses Unerklärte neue Hypothesen nöthig, neue Anstalten zur „Veranschaulichung“ dessen, wobei uns doch ein für allemal die wirkliche Anschauung immer aufs Neue wieder im Stiche lässt! — Auch bei den Lehren der Stöchiometrie, auf welche wir schon gewohnt sind die Moleculartheorie vor allen andern pochen zu hören, will ich nicht weitläufig auseinandersetzen, wie vielseitig die atomistische Hypothese ins Gedränge kommt durch die Nothwendigkeit der Anbequemung an Thatsachen, welche ursprünglich ihr ganz fremd und daher auch nicht von ihr in Rechnung gebracht sind. Welch eine ungerechtfertigte Abweichung von dem sonst allenthalben bei dieser Hypothese zum Grunde gelegten Axiom eines directen, allenthalben sich gleich bleibenden Verhältnisses zwischen der Ausdehnungsgrösse und dem allgemeinen dynamischen Moment, zwischen Masse und Massenkraft, liegt z. B. in der jetzt geltenden Annahme eines von dem „Atomgewicht“ unterschiedenen „Atomvolumen“. Man hat sich zu solcher Annahme entschlossen, in der Absicht, um auch für die so bedeutsamen, für die wahre Beschaffenheit des Gesammtphänomens der stöchiometrischen Erscheinungen höchst bedeutsamen Thatsachen der „Isomorphie“ die Möglichkeit einer Erklärung im Sinne der Corpusculartheorie zu gewinnen, und hat nicht bedacht, wie man damit den vermeintlichen Hauptgewinn in die Schanze schlägt, um deswillen von vornherein die gesammte Theorie ersonnen war: die Zurückführung aller Unterschiede der specifischen Schwere oder Dichtigkeit in den ponderablen Körpern auf das extensive Mehr oder Minder des von ihren Molecülen thatsächlich erfüllten Raumes! — Verzichtend auf jedes weitere Eingehen in eine derartige Polemik, wofür hier kein bequemer Ort sein würde, halte ich mich, unbeirrt durch die herrschenden Theorien, durch welche der Dogmatismus der physikalischen Empirie die wahre, d. h. die philosophische, die speculativ theologische Bedeutung der Entdeckungen der neuern Chemie so viel an ihm ist zu vereiteln sich abmüht, auch hier an die grosse, bereits in den Schlussparagraphen des ersten Theils nach Gebühr betonte, wiewohl dort noch nicht ganz richtig gedeutete Thatsache: dass, durch exacte mathematische Untersuchung mittelst des Instrumentes der Wage, die Existenz von Theilsubstanzen der allgemeinen Materie ausser Zweifel gesetzt ist, welche mit der Substanz, deren Theile sie sind, die Grundeigenschaft der Unwandelbarkeit als Masse, nach quantitativ-dynamischer Abschätzung, gemein haben. Will auch die künstliche Theorie des chemischen Atomismus uns das Gegentheil glauben machen, so lehrt doch der Augenschein und die Philosophie bestätigt es, dass diese Theilsubstanzen nicht wieder auf gleiche Weise in constante Theilsubstanzen (Atome, Molecüle) zerlegt werden können, sondern theilbar ins Unendliche wie der Raum den sie erfüllen, in ihren von der ursprünglichen Gesammtmasse abgetrennten Theilen einer Metamorphose unterliegen, worin, nach ein für allemal feststehenden, gleich den

Substanzen unwandelbaren Gesetzen zwar, doch im Besonderen und Einzelnen nur durch zufällige Ursachen, ihre Gestalt einer totalen Umwandlung unterliegt, so dass keine ihrer sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften unverändert bleibt, bis der nämliche Zufall oder (beziehungsweise für ihren Begriff, freilich nicht darum an und für sich selbst) zufällige Causalzusammenhang eine Wiederkehr der einmal dagewesenen Gestalt oder Daseinsform herbeiführt. An diese Thatsache haben wir uns zu halten als eine die ideal-dynamische Natur der Materie, welche in ihr auf das Augenfälligste zu Tage kommt, beweisende, und zugleich als eine recht eigentlich ein Stadium des Schöpfungsprocesses, ein solches, ohne dessen Gewahrwerden der gesammte Hergang dieses Processes unverständlich bleiben würde, offenbarende und zur Anschauung bringende. Der Bau des Universums ist nicht in der äusserlichen Weise aus zuvor fertigen und dem Werkmeister nur als Object mechanischer Anordnung zur Disposition gestellten Elementarstoffe zusammengefügt, wie es der empiristische Dogmatismus der Physiker und Chemiker vorstellt; aber die chemisch einfachen Stoffe sind darum doch nicht blos flüchtig verschwindende Erscheinungen in dem Processe, aus welchem solcher Bau immer von Neuem hervorgeht. Die Vereinigung der Elementarsubstanzen im chemischen Processe, die Bildung zusammengesetzter, auflösbarer Substanzen aus den einfachen, nicht minder wie die Erzeugung der einfachen Substanzen aus dem allgemeinen Weltstoff, ist ein Werk des schöpferischen Gedankens, in welchem die Scheidung als solche von vorn herein nicht eine von dem lebendigen Zusammenhange, um deswillen die Schöpfung gewollt wird, abgetrennte oder abzutrennende Bedeutung hat. Aber der schöpferische Gedanke ist in seiner fortschreitenden Wirksamkeit ein für allemal durch sein eigenes vorangehendes, seine Wirksamkeit bedingendes Thun an das Ergebniss des ersten Schöpfungsactes, an die einige, beharrende Grundlage jeder möglichen Schöpfung festgebunden. Er ist in der Weise an sie festgebunden, dass die aus der Scheidung, nicht ohne spontane Selbstthätigkeit der in diese Grundlage hineingelegten Urkraft, und darum auch nicht in Gestaltungen, deren jeder einzelnen eine gleiche Nothwendigkeit wie der noch einfachen dynamischen Grundgestalt des Urstoffes zugeschrieben werden könnte, hervorgehenden Bruchtheile der ersten Einheit, unselbstständig wie sie als Bruchtheile es sind, dennoch ihm dem schöpferischen Gedanken gegenüber, eine relative Selbstständigkeit behaupten. Sie sollen in den kosmischen Bau eingehen nicht als ein fertig zubereitetes, nur die mechanische Einfügung erwartendes Baumaterial, sondern, wie der Nahrungsstoff, der in ein organisches Gebilde aufgenommen wird, als ein durch ihn selbst, den lebendigen Bau, fort und fort neu zu gestaltendes. Sie sollen, bei der unendlichen, unendlich lebendigen Beweglichkeit dieses Baues, mit dem steten Wechsel des Ortes für ihre ins Unendliche theilbaren Theile, einer unablässigen Umgestaltung unterliegen, und dabei immer neu wieder, durch den Process dieser Umgestaltung selbst, auf

solche Gestalten zurückgeführt werden, worin ihre beziehungsweise selbstständige Wesenheit zu Tage kommt. — Es würde die Erscheinung des materiellen Beharrens, der elementarischen Massen auch uns, wie so manchen philosophischen Betrachtern (Hegel, Baader u. A.), nur eine Verlegenheit bereiten, sie würde sich uns in den kosmischen Processen, denen die Elemente dienen sollen, als etwas Zweckloses, als ein durch einen unerklärlichen Eigensinn des Schöpfers seiner eigenen freien Werkthätigkeit in den Weg gelegtes Hemmniss darstellen, wenn wir die Grundvoraussetzung unserer Schöpfungslehre vergessen könnten: diese, dass in allem kosmogonischen Geschehen die Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit der Weltmaterie als ein eben so wesentlicher Coefficient in Rechnung zu bringen ist, wie, ihr gegenüber, der göttliche Schöpfergedanke und Schöpferwille. Ausdrücklich diese Selbstständigkeit ist es, was sich uns in der empirischen Thatsache des Beharrens der chemischen Elemente darstellt. Wir können von ihnen sagen, dass sie, dem Schöpfungsgedanken sich fügend, überall in die lebendigen Gebilde, für welche dieser Gedanke sie bestimmt, eingehen nur unter der Bedingung ihres unwandelbaren Bestehens auch innerhalb dieser Gebilde, oder ihrer steten Wiedererzeugung durch die in jenen Gebilden stattfindenden Lebensbewegungen.

Wie die chemischen Elemente zu den kosmischen Totalitäten, als deren Bruchtheile sie sich darstellen, eben so, dürfen wir annehmen, verhalten jene Totalitäten, die Weltkörper und Weltsysteme, ihrerseits sich zu der noch höher liegenden Einheit der Weltmaterie. Allerdings sind die Functionen der Bruchtheile nicht in beiden Fällen die nämlichen. Die aus der Gesammtmaterie ausgeschiedenen Massen, aus welchen die Weltkörper und Weltsysteme gebildet werden, sind zu einer Selbstständigkeit bestimmt, zu welcher die chemischen Elementarsubstanzen, welche ihrerseits sich aus ihnen als Bruchtheile ausscheiden, nicht gelangen, indem diese vielmehr, durch ihre Wechselwirkung aufeinander, in einen Lebensprocess eintreten, der zu seinem beharrenden Subject eine oder die andere jener Gesammtmassen als solcher hat. Aber nicht auf eine solche weitere Fortführung jener Analogie kommt es uns hier an. Es war hier vorläufig nur dies festzustellen, dass, wie die kosmischen Massen, so auch die chemischen Elementarsubstanzen, die letzteren jedoch immer nur durch Dazwischentreten der ersteren, als Bruchtheile der höchsten materiellen Einheit anzusehen sind, aus dieser ausgeschieden durch schöpferische Werdeacte, die einen wie die andern zunächst in Gestalt elastischer Flüssigkeit, welche nur allmählig durch weitere Schöpfungsacte in andere Formen übergeht. Die Abfolge des creatürlichen Werdens geht hiebei anfänglich von dem, was man gemeinhin als ein Zusammengesetztes ansieht, zu dem Einfachen; erst wenn dieses Einfache, die chemischen Elementarsubstanzen, vorhanden ist, erst dann kehrt für den weiteren Fortgang des Schöpfungsprocesses sich diese Ordnung um. In Wahrheit jedoch ist die oberste Einheit, mit deren Zerlegung der Process beginnt, das im höhern me-

taphysischen Sinn Einfache, nämlich das keine äusseren Beziehungen Voraussetzende und von keinen solchen Beziehungen Abhängige. Die so genannte Einfachheit der Elementarsubstanzen dagegen, die ja auch von der naturwissenschaftlichen Empirie als eine immer nur relative und problematische bezeichnet wird, ist überall erst das Ergebniss der complicirtesten Verhältnissbestimmungen. Die Gesammtheit der chemischen Elemente eines Weltkörpers muss gedacht werden als ursprünglich enthalten in der noch ganz unterschiedlosen Einheit der Gasmasse, woraus dieser Körper bestand, so lange noch durch keine ausdrücklich in dieser s e i n e r Masse vorgehenden Werdethaten die Elemente nicht etwa nur äusserlich und räumlich nicht von einander abgetrennt, sondern auch nicht qualitativ a l s Elemente gesetzt, a l s Elemente gegenseitig auf einander bezogen waren. Eben so die kosmischen Gasmassen selbst sammt ihren auch nicht blos als äusserliche, quantitative und räumliche, sondern als substanzielle und qualitative zu denkenden Unterschieden, als von vorn herein enthalten in dem Einen Urweltgase.

597. Bedingt wie er es ist durch die Voraussetzung zuvorgegebener qualitativer Unterschiede in der Beschaffenheit der Massen, aus welchen die Weltkörper und Weltsysteme gebildet werden, kann der Process der Gestaltung dieser Massen beginnen eben nur erst mit der schöpferischen Erzeugung jener elementarischen Unterschiede. Denn an dem Vorhandensein solcher Unterschiede hängt überall das mechanische Moment in der Entstehung des Weltenbaues, in der Gestaltung der Weltkörper selbst und ihrer demselben Gesetze des Mechanismus, das wir als wirksam bereits in ihrer Entstehung anzunehmen nicht umhin können, gehorchenden Umlaufsbewegungen. Dass nämlich in dem Verlaufe dieses Entstehungsprocesses das allgemein mechanische Moment der S c h w e r e ein überall bedingendes und mitwirkendes gewesen ist: dafür giebt auch dem Empiriker die Beschaffenheit der Ergebnisse, die durchgängige Kugelgestalt der Weltkörper und die entsprechend cyklische Gestalt ihrer Bewegungen, ein so laut sprechendes, so in jeder Beziehung unzweideutiges Zeugniss, dass auf Grund dieser Thatsachen die Ausführung einer nach dieser Seite auf das Vollständigste sich bewährenden, wenn auch nicht in Bezug auf die letzten Gründe und Ursachen des mechanischen Geschehens überall genügenden mathematisch-physikalischen Theorie des Bildungsprocesses der Weltkörper und Weltkörpersysteme hat gelingen können.

Der Gedanke, den Bau und die Bewegung der kosmischen Massen zum Object einer E r k l ä r u n g im Sinne der exacten mathematisch-

physikalischen Wissenschaft zu machen, einer Zurückführung auf mechanisch wirkende Bewegungskräfte, die hinter diesen Erscheinungen als deren Ursachen vorausgesetzt werden: dieser Gedanke ist eine natürliche Frucht der grossen Entdeckung des Copernicus. In den bis dahin vorherrschenden Anschauungen lag weder für Stellung dieses Problems eine Veranlassung, noch zu seiner Lösung eine Handhabe. Das künstlich verschränkte System, in welches die ptolemäische Vorstellungsweise die Bewegungen der Himmelskörper hineingezwängt hatte, liess den Gedanken allgemeiner, in der Natur der Materie und in den ersten Ursachen ihrer Bewegung liegenden Gesetze nicht aufkommen, aus deren Walten zugleich mit den Körpern selbst diese Bewegungen entstanden wären. Dass jenes System selbst so lange in Geltung blieb, dass nicht schon im Alterthum der Lichtblick eines Aristarch von Samos, eines Seleukus von Erythrä hatte durchdringen können: dies selbst ist wesentlich der Unreife jener frühern Zeitalter für allgemeine mathematisch-physikalische Conceptionen beizumessen, welchen erst die genauere erfahrungsmässige Bekanntschaft mit der Gestalt des Erdkörpers den Weg hat bahnen müssen. Nachdem aber durch jene epochemachende Entdeckung die Frage nach den Ursachen der kosmischen Bewegungen in Anregung gebracht war, da erst kam es, noch bevor die grossen das System des Copernicus vervollständigenden und der Lehre Newtons vorarbeitenden Entdeckungen Keplers zur Anerkennung der Wissenschaft hindurchgedrungen waren, zu dem Versuche einer Beantwortung anfangs durch Hypothesen der Art, wie die dem mechanistischen Dogmatismus der Cartesischen Philosophie entsprossene, ihrer Zeit zu ausgebreiteter Geltung gelangte „Wirbeltheorie". Solche Hypothesen haben jetzt kein Interesse mehr, als nur, dass durch sie die grelle Unnatur jenes Dogmatismus blosgelegt wird, welcher nichts destoweniger sogar im Geiste eines Leibnitz es nicht zur Anerkennung der unermesslich folgenreichen Entdeckung Newtons kommen liess, die zu einer ganz anderartigen Auffassung des Problems den Weg gebahnt hatte. Von der Newtonischen Grundanschauung nämlich sind die unter sich übereinstimmenden physikalischen Weltentstehungstheorien eines Lambert und Kant, eines Laplace und Herschel, eine so nahe liegende Consequenz, dass sie kaum noch als eine besondere Entdeckung betrachtet werden können, wie gross auch immer das Verdienst ihrer Ausführung ist. Die Kantische Theorie namentlich hat auch unmittelbar eine philosophische, philosophisch-theologische Bedeutung durch die kühne Wendung, mittelst deren sie in das Problem einer nach mechanischen Gesetzen erfolgenden Genesis des Sonnensystems den allgemeinen, in der spätern Philosophie dieses Denkers epochemachend wieder hervortretenden Gedanken einer inwohnenden Teleologie der Naturprocesse hineingelegt hat (§ 337). Nur freilich wollen, wie bereits oben bemerkt (§ 580), die Voraussetzungen, an welche auch bei Kant die Vorstellung der kosmogonischen Hergänge noch geknüpft bleibt, nicht ganz zu diesem Gedanken stimmen, so wenig, wie zu der gründlichern Auf-

fassung des Wesens der Materie, zu welcher in späterer Zeit gleichfalls der genannte grosse Denker den Weg gezeigt hat. Diese Voraussetzungen nämlich sind, was das Physikalische betrifft, in der Kant'schen Theorie ganz eben so, wie gleichzeitig in der Lambert'schen, und wie dann später in der nach mathematiseher und empirischer Seite tiefer gründenden und weiter ausgebildeten Laplace'schen, in allen Hauptpuncten der schon damals, wie noch bis jetzt, bei den Physikern geltenden Moleculartheorie entnommen; auf die Gestaltung der teleologischen Anschauungen ist ausserdem bei Kant die Leibnitz-Wolffische Philosophie von Einfluss gewesen. Die mechanisch-atomistischen Voraussetzungen blieben um so einseitiger, je weniger dabei auch nur die Thatsachen der empirischen Chemie in Rechnung gebracht sind; einer Wissenschaft, die zu Kants und Lamberts Zeit kaum noch ihren Grundzügen nach bestand, zu Laplace's wenigstens nicht in der Ausbildung, welche sie seitdem gewonnen hat. Es ist nicht dieses Ortes, die Schwierigkeiten aufzuzeigen, welche die Unnatur dieser Voraussetzungen auch der mathematisch-physikalischen Durchführung des grossen und glücklichen Grundaperçu entgegenstellt, und wie diese Schwierigkeiten sich durch eine richtigere Vorstellung von dem Wesen der Materie und der in ihr wirkenden Kräfte allerdings werden beseitigen lassen. Nur so viel dürfen wir hier nochmals bemerklich machen, dass namentlich ein Denker, wie Kant, welcher bei der Begründung seiner Theorie so ausdrücklich das teleologische Princip im Auge hat, sich eigentlich hätte die Frage aufwerfen müssen: wie doch, bei der unbedingten Macht dieses Princips über die atomistisch verstreuten Stoffe, welche dort noch von ihm vorausgesetzt wird, jene ordnungslose Zerstreuung und Vermengung der Molecüle erklärbar ist, und weshalb es die weltordnende Macht nicht vorgezogen haben sollte, auf kürzerem Wege zu dem Ziele zu gelangen, welches sie nichts destoweniger nach dieser Hypothese schon bei der ersten Vertheilung der Atome im Auge gehabt haben soll, da unter jeder andern Voraussetzung es nie auf naturgemässem mechanischen Wege zur Erreichung des Zieles würde haben kommen können? — Eine probehaltige Antwort auf diese Frage kann nur gefunden werden auf einem Standpunct, welcher, wie der unsrige, vor aller äusserlich mechanischen Wirksamkeit teleologischer Principien, mit diesen Principien zugleich, sofern sie nämlich als der Materie inwohnende zu denken sind, die elementarischen Unterschiede hervorgehen lässt aus einer durch den göttlichen Schöpferwillen hervorgerufenen Selbstthätigkeit der Materie. Nur aus solcher Selbstthätigkeit erklärt sich die Unumgänglichkeit eines Chaos, eines תֹהוּ וָבֹהוּ am Anfange des Schöpfungsprocesses, nicht als einer ordnungslosen, mechanischen Ausstreuung fertiger, vollständig zubereiteter Materialien zum Weltenbau, sondern als eines dynamischen Ineinander der annoch gährenden Elemente, welche nur darum sich von einander scheiden, um dann in der höhern Einheit eines organischen Processes sich einander wiederzufinden. In einem Gestaltungsprocess, welcher von einem der-

artigen Chaos beginnt, kann die Schwere, die Gravitation, obgleich an ihr auch schon in diesem ersten Anfange die allgemeinen Grundformen sowohl der Körper selbst, als auch ihrer Bewegungen hängen, doch nicht das erste, nicht das alleinige Princip der Bewegung sein, wie jene mechanistischen Theorien sie irrthümlicher Weise als solches Princip erscheinen lassen. Die Schwere ist der Regulator dieser Bewegungen, aber nicht ihr letzter Grund, nicht ihre alleinige Ursache. Mit der Schwere gleichzeitig ist in dem Begriffe der noch völlig unterschiedlosen Urmaterie das unbedingte Expansionsstreben gesetzt, und wesentlich dieses ist es, welches bei verändertem Cohäsionszustande der von der Urmaterie ausgeschiedenen Stoffe ausschlagen musste in die kosmischen Umlaufsbewegungen. (Wichtige Aufschlüsse über die Entstehung dieser Bewegungen haben wir uns in diesem Sinne von dem durch eine Reihe scharfsinniger Forschungen neuerlich aufgefundenen Gesetze einer gegenseitigen Vertretung der Wärme und der mechanischen Bewegung zu versprechen). Die Schwere ihrerseits kann als mechanisches Princip der Gestaltung nur da in Wirksamkeit treten, wo bereits zuvor Unterschiede der Schwere vorhanden sind. Unterschiede der Schwere aber sind in dem Stoffe, aus welchem sich die Weltkörper bilden sollten, nicht eher vorhanden, als nachdem durch einen Process, welcher nicht seinerseits von der Natur des mechanischen ist, der Urweltendunst sich in der oben näher beschriebenen Weise (§ 592 ff.) in eine Mehrheit von Elementargasen auseinandergelegt hat. Der Process der Weltenbildung also, wie Kant und Laplace ihn beschrieben haben, kann nicht eher als beginnend gedacht werden, als nachdem (durch das Urgewitter der Schöpfung § 595) eine erste Scheidung der Stoffe erfolgt war.

598. Jedwede Wirksamkeit mechanischer Principien hängt in dem Schöpfungsprocesse, eben so wie auch weiterhin in allen den Processen, welche durch den Schöpfungsprocess als perennirende in der Natur gesetzt werden, an einem höhern Princip, einem teleologischen. Dieser Grundsatz ward von uns bereits in unserer obigen Entwickelung (§ 583) im Allgemeinen festgestellt. Er wird jetzt seine Anwendung finden müssen auch auf die nähere Gestalt des kosmogonischen Processes, mit deren Darlegung wir im Gegenwärtigen beschäftigt sind. Darum dürfen wir uns nicht dabei begnügen, für den mechanischen Process der Auswirkung des Weltsystems nur die materielle Voraussetzung nachgewiesen zu haben, ohne welche, in der durch Kant und Laplace aufgezeigten Weise, sein Verlauf nicht beginnen konnte. Auch diese Voraussetzung, so werden wir nach jenem früher ausgesprochenen Grundsatze annehmen müssen, auch sie reicht für sich noch nicht aus zur Erklärung seiner Möglichkeit. Eben sie, diese Voraussetzung hängt, so

wie der Process selbst, an einem innerlichen, durch Zweckprincipien beherrschten Geschehen, einem aus der Gottheit, in deren Geist und Willen er seinen letzten Grund und Ursprung hat, in die creatürliche Welt, die eben dadurch erst zur Welt wird, sich übertragenden und unterscheidbar zwar aber nicht äusserlich abgetrennt von jenen materiellen und mechanischen Vorgängen, daselbst verlaufenden.

Man kennt die Stelle des platonischen Phädon, in welcher Sokrates es lobend erwähnt, wie, der bis dahin hergebrachten Erklärungsweise der Philosophen aus der physikalischen Schule gegenüber, zuerst Anaxagoras auf Ableitung der Erscheinungen und Vorgänge des Naturlebens aus teleologischen Principien gedrungen hatte, zugleich jedoch sich unbefriedigt bekennt von der durch diesen Denker versuchten Ausführung, als welche überall zurückfalle in die materialistische — wir dürfen nicht sagen, denn die Principien der im wahren Wortsinne mechanischen Theorie waren noch nicht aufgefunden, in die mechanische — Betrachtungs- oder Erklärungsweise. Als ein ähnliches, wie das dort angedeutete Verhältniss des Sokrates (oder des Platon) zu Anaxagoras, könnten wir versucht sein, das Verhältniss der ächten Speculation zur bisherigen Theologie und theistischen Philosophie zu bezeichnen. Auch diese hat ohne Zweifel den guten Willen, die materialistischen und mechanischen Erklärungen der physikalischen Forschung nicht sowohl zu ersetzen, als vielmehr zu ergänzen durch ein Princip der Teleologie. Aber es fehlen ihr die Mittel, eine wissenschaftliche Verbindung herzustellen zwischen dem einen und dem andern: darum sehen wir sie auch überall da, wo sie wirklich dazu schreitet, über Gründe und Ursachen natürlicher Erscheinungen Rechenschaft zu geben, in die von ihr selbst principiell für unzureichend erkannte nur mechanische Anschauungsweise zurückfallen.

599. Jene Sonderung der elementarischen Stoffe innerhalb der anfänglich einigen und unterschiedlosen Weltmaterie, wodurch (§ 592 ff.) für jeden kosmogonischen Process so Anfang als Fortgang bezeichnet wird, auch sie würde uns ihrem Zwecke und Ziele nach, und eben darum auch ihrer metaphysischen Möglichkeit nach unverstanden bleiben, dürften wir nicht annehmen, dass zugleich mit ihr, durch die nämlichen Schöpfungsacte, welche dem Unterschiede und Gegensatze der Elementarstoffe das Dasein geben, in demselben Raume mit den so von einander geschiedenen, so zu einander in Gegensatze gestellten Stoffen, Lebensheerde ausgewirkt werden, fortan für alle nachfolgende Weltzeiten der bleibende Sitz jener der Weltmaterie eingeborenen schöpferischen Potenz, welche wir oben (§ 588 f.) nach dem Vorgange der Bibel als „Geist“, als den materiellen oder Naturgeist bezeichnet haben. Mit der Gründung

dieser einheitlichen Lebensheerde ergiebt sich für jenen Naturgeist, welcher eben damit in jedem einzelnen der dadurch sich abschliessenden Kreise materieller Bewegung und Wechselwirkung den Charakter einer individuellen obwohl nicht persönlichen W e l t s e e l e annimmt, die perennirende Function des Unterhaltens und immer neu Anfachens dieser Bewegungen und Wechselwirkungen. Dieselben werden, in Kraft des sie bedingenden mechanischen Princips (§ 597), innerhalb jeder einzelnen in sich abgeschlossenen Region der Wirksamkeit eines solchen Lebensheerdes zu einem Kreislaufe, dessen Ende stets wieder in seinen Anfang zurückkehrt. Dabei aber bleibt die Innerlichkeit der Zustände und Thätigkeiten des solchergestalt zur individuellen Weltseele fixirten Naturgeistes auch fernerhin, eben so wie zuvor, den schöpferischen Acten zugewandt, welche innerhalb dieser geschlossenen Kreise jetzt, wie zuvor ausserhalb derselben, ihren Fortgang nehmen.

600. Demnach haben wir jene beweglichen Puncte im unendlichen Raume, die im Verlaufe des kosmogonischen Processes zu Mittelpuncten von Weltkörpern, von Weltsystemen werden sollen, nicht blos zu denken als ihrerseits nur durch das Wirken der Schwerkraft zu dieser Bedeutung erhobene, räumliche Centralstätten eben nur der Gravitation als solcher. Sie sind zugleich Ausgang sowohl, als auch Ziel des Wirkens für jene kosmischen Lebensprincipien, an welchen die Entstehung und die Fortdauer der Elementarstoffe im Grossen und Ganzen des Weltalls und in jeder einzelnen Weltsphäre, an welchen nicht minder die zu mechanisch geordneten Kreisläufen sich abschliessende mechanische Bewegung und chemische Wechselwirkung dieser Stoffe hängt. Weder die Entstehung der Stoffe selbst in der Bestimmtheit ihrer Gegensätze, in der festgeordneten Gesetzlichkeit ihrer chemischen Wechselwirkung, noch die spontanen schöpferischen Anfänge der nach ihrem Beginn einer streng mechanischen Nothwendigkeit unterliegenden Bewegungen sind hiebei in jedem einzelnen der durch diese Lebensheerde bezeichneten Schöpfungskreise als das von vorn herein fertige, nur eben durch solch mechanische Nothwendigkeit noch weiter fortzugestaltende Ergebniss je eines einzelnen Schöpfungsactes anzusehen. Es dauert vielmehr auch nach dem Beginne des mechanisch geordneten Verlaufes der stofflichen Bewegungen der Schöpfungsprocess für jedwedes kosmische Individuum in immer neuen Effulgurationen so lange fort, bis dasselbe die Gestalt gewonnen hat, in welcher es

sammt den innerhalb seines Lebenskreises ablaufenden Processen die für ewige Dauer ihm bestimmte Stelle als Glied im grossen Ganzen der Weltordnung einnehmen kann.

Als lebendige Wesen, den Pflanzen und Thieren analog, ja durch ihre perennirende Bewegung im Raume den Thieren fast mehr noch, als den Pflanzen, kurz als ein animalisch Lebendiges sind, das ist schon von manchen Auslegern bemerkt worden, die leuchtenden Körper des Firmamentes nicht undeutlich bezeichnet in der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Sie sind es durch die Stelle, in welche der Zeitpunct ihrer Schöpfung gesetzt wird, in der Mitte zwischen dem vegetabilischen und dem animalischen Reiche des Erdkörpers (Gen. 1, 14. — Merkwürdig, dass auch unter den Griechen von Empedokles die erste Entstehung vegetabilischer Organismen als vorangehend betrachtet wurde der Fixirung des Sonnenlaufes, der Scheidung von Tag und Nacht. *Plut. Plac. philos.* V, 26). Dem entsprechend finden wir auch sonst in der Poesie des Alten Testaments mehrfache Spuren der Vorstellung von einem Seelenleben der Gestirne (z. B. Richt. 5, 20. Ps. 19, 6. 104, 19. Hiob 15, 13. 25, 5. 38, 7. Habak. 3, 11. Auch der Ausdruck צְבָא הַשָּׁמַיִם und der daraus gebildete Beiname des Jehova, seiner ursprünglichen Bedeutung nach auf die vorweltliche Engelschaar zu beziehen, § 520, bezeugt in seiner so häufigen Anwendung auf die Sternenschaar die Voraussetzung einer Beseeltheit der Gestirne). Sie selbst, diese Vorstellung, trägt dort überall noch einen kindlichen Charakter; aber sie gewinnt Bedeutung durch das sich darin kundgebende, seinem tiefsten Grunde nach religiöse Gefühl eines die Unendlichkeit der Himmelsräume durchwaltenden, in den Gestirnen eben nur individualisirten Lebensprincips. (Das nämliche Gefühl regt sich in vielfacher Gestalt unter allen frischen Naturvölkern. Der bekannteren Belege hiefür nicht zu gedenken, möge hier nur beispielsweise der merkwürdige Umstand erwähnt sein, dass in den Sprachen der amerikanischen Völker, welche zwischen Lebendigen und Unlebendigen grammatisch einen ähnlichen Unterschied machen, wie die unsrigen, aber nicht jene selbst, zwischen den zwei Geschlechtern, die Gestirne schon von der Grammatik als lebendige Wesen bezeichnet sind). Auch dieser kindliche Glaube trägt daher im Zusammenhange der biblischen Anschauungen den Charakter einer Offenbarungsthatsache, und die ächte Glaubenslehre hat den Beruf, durch seinen Inhalt, eben so wie durch den Inhalt der Vorstellung von der רוּחַ הָאֱלֹהִים, mit welcher sie sich so nahe berührt, die mechanische Kosmogonie zu ergänzen, in ganz entsprechender Weise, wie durch den monotheistischen Schöpfungsbegriff der Bibel die pantheistischen Vorstellungen von der Weltentstehung. — Auch die kirchliche Theologie war in den ersten Jahrhunderten der Ansicht von einer Beseelung der Weltkörper nichts weniger als abgeneigt. Wenn dennoch dieselbe schon seit Augustinus (vergl. die Erklärungen im 11ten und 13ten Capitel der Retractationen) sich davon abgewandt hat und beharrlich abgewandt geblieben ist: so

hängt dies nachweislich zusammen mit der schon durch den eben genannten Kirchenlehrer und durch manche seiner Vorgänger begünstigten, seitdem immer mehr in der Kirche zur Geltung gelangten realistischen Vorstellung von der Natur des Seelenwesens und zur dualistischen Abtrennung der Begriffe von körperlicher und Seelensubstanz. Nur der Vorstellung einer blos äusserlich mit der körperlichen Substanz der Gestirne vereinigten monadischen Seele, einer in menschlicher Weise selbstbewussten und persönlichen gilt eigentlich die Polemik der Kirchenlehrer. Eine *spiritualis vitalisque virtus, — etiamsi non sit animal mundus* — schreibt ausdrücklich Augustinus und mit ihm manche Späteren der Welt im Grossen zu, wie eben dies auch noch die ersten grossen Begründer der modernen mathematischen Kosmologie gethan haben *(vis animalis aut alia aliqua aequipollens. Kepler).* Wesentlich aber nur dies, nicht der mit Recht verworfene realistische Begriff einer persönlichen Weltseele bildet den eigentlichen Inhalt auch jener berühmten Lehren der Philosophie des Alterthums, welche, auf die älteste Theologie des Christenthums wohl mehr noch von Einfluss, als die meist doch unbemerkt gebliebenen Andeutungen der Bibel, dann später, theils in Folge ihrer eigenen Ausartung, theils durch fremde Misdeutung ein Gegenstand ausdrücklicher Bekämpfung geworden sind. Schon der pythagoreischen Anschauung von dem Centralfeuer im Mittelpuncte des Universums, welches alle stofflichen Elemente an sich zieht und um welches alle Himmelskörper kreisen, liegt sichtlich ein tiefer und grosser Blick in die Werkstätte des kosmogonischen und kosmologischen Geschehens zum Grunde, wie abenteuerlich auch, in Folge des Mangels empirischer Kenntniss des wirklichen Weltenbaues und der wirklichen Weltenbewegungen, die Ausführung gerathen ist. Ein Gleiches ist zu sagen von dem Begriffe, welchen der platonische Timäus von Weltseele und Gestirnseelen aufstellt, der offenbar aus einer Fortbildung jener pythagoreischen Lehre erwachsen ist. Die Seele der Welt als Eins setzen mit einer harmonischen Mischung der Elementarstoffe, mit einer rhythmischen Bewegung der kosmischen Massen: das ist ohne Zweifel ganz etwas Anderes, als, zu dem Stoffe oder den Stoffen eine Seele von Aussen hinzutreten und äusserlich sie die Bewegungen der Stoffe und der stofflichen Massen beherrschen lassen. Je mehr aber diese Anschauung dort unter den ausdrücklichen Gesichtspunct des Creationsbegriffs gebracht wird: desto näher tritt sie derjenigen, zu welcher auch die ächte Theologie des Christenthums zurückzukehren sich gedrungen finden wird, sobald sie ins Klare wird gekommen sein über den ächten Sinn der biblischen Schöpfungslehre. — Mit Aristoteles beginnt eine entschiedener pantheistische Wendung der Lehre von der Weltbeseelung, welche in den späteren Schulen des Alterthums die vorwaltende ist. Auffallend kann man es finden, dass der Stagirit, so weit seine Lehre in den unter seinem Namen überlieferten Schriften vorliegt, nicht ausdrücklich seinen Begriff der „Entelechie“ angewandt hat zur Bezeichnung der kosmisch bildenden Prin-

cipien, welche den stofflichen Ursachen gegenüber in seiner Anschauung doch ein nicht minder wesentliches Moment der Processe ausmachen, wodurch die Natur, die Welt im Grossen, entsteht und besteht. Darüber aber kann kein Zweifel sein, dass in dieser seiner Weltanschauung, nicht minder wie in der stoischen und dann in der neoplatonischen, jene *animalis intelligentia per omnia permeans et transiens (Cic.)* ihre Stelle findet. Und so ist denn, auch im Zusammenhange christlicher Philosophie und Theologie, der Gedanke der Weltbeseelung immer und immer da wiederaufgetaucht, wo die philosophische Bildung der aristotelischen Schule das Wort führte. Zur Unterordnung desselben unter die theologischen Grunderkenntnisse des Christenthums fehlte es nicht an Anknüpfspuncten, die in der schwankenden Haltung der obersten Principien bei Aristoteles selbst gegeben waren, und Systeme der Art, wie das aus dem Aristotelischen hervorgebildete Averroistische, dienten ohne ihre Absicht zur deutlichern Bezeichnung dessen, was man bei dem wissenschaftlichen Streben nach Theologisirung und Christianisirung jenes Kerngedankens zu vermeiden hatte. — Wesentlich dagegen in derselben pantheistischen Wendung, wie die Philosophie des Alterthums in ihrem Ausgange sie gebracht, ist eben dieser Gedanke einer Weltbeseelung bekanntlich in neuerer Zeit wieder aufgetaucht in der „Naturphilosophie". Es betont dieselbe hauptsächlich den Begriff des Organischen, den übrigens schon Leibnitz von der Natur im Grossen zu prädiciren kein Bedenken getragen hatte. So von dem lebendigen Mikrokosmus auf den Makrokosmus zurückübertragen, wobei übrigens seine Bedeutung eine unbestimmte und schwankende blieb und nicht einmal dies klar hervortrat, ob dabei von organischen Individuen die Rede sein sollte, sagt dieser Begriff wesentlich das Nämliche, was der Begriff der Weltbeseelung in der antiken Philosophie. Auch wo von einer Herrschaft der „Idee" über die Stoffe die Rede ist, auch da wird von den in naturphilosophischer Schule Gebildeten häufig nichts Anderes darunter verstanden, als die Immanenz eines einheitlichen, die Lebensbewegung verursachenden und unterhaltenden Princips in der Vielheit und in den Gegensätzen der Stoffe. So aber, wie diese Vorstellung in jener Schule aufzutreten pflegt, trägt sie einen kosmogonischen Charakter eben so wenig, wie meist in der Philosophie des Alterthums. Sie führt vielmehr in ihrem Gefolge die Lehre von der Weltewigkeit, und stellt sich eben so feindlich den mechanischen Hypothesen der Kosmogonie entgegen, wie dem theistischen Creationsbegriff. Die Opposition gegen diese beide erklärt sich aus der Anstrengung, welche es dem lebendigern Begriffe der Naturprocesse in der neuern Zeit gekostet hat, sich aus der todten Aeusserlichkeit des theistischen Dogmatismus auf der einen, der mechanistischen Naturansicht auf der andern Seite emporzuarbeiten. Für die theologische Speculation aber bleibt wesentlich dies die Aufgabe, ihn, diesen Begriff, mit dem Wahren in jenen beiderseitigen Lehren in Eins zu setzen und dadurch ihn zu einem wesentlichen Gliede der ächten Creationstheorie herauszubilden.

In dem Begriffe dieser idealen Principien, dieser die Stoffe und ihre Bewegungen beherrschenden Lebensmächte, ist uns erst wirklich das gegeben, was jene Theorien, die wir im Allgemeinen mit dem Namen realistischer bezeichnen, fälschlich in den Anfang der Materie selbst oder auch wohl noch über diesen Anfang zurück versetzen: eine Mehrheit, eine Vielheit monadischer Grundsubstanzen des in sich selbst unterschiedenen, in eine Mannichfaltigkeit körperlicher Erscheinungen auseinandergelegten materiellen Daseins. Es hat seine Richtigkeit, dass dieses Dasein nicht ohne eine solche Vielheit zu denken ist, und auch das können wir uns wohl gefallen lassen, wenn der Begriff der einheitlichen Natur dieser Substanzen zugespitzt wird zur Vorstellung einer Punctualität ihres räumlichen Daseins im strengsten Wortsinn; wenn sie als bewegliche Puncte im Raume vorgestellt werden, als Ausgangspuncte zugleich und Zielpuncte der Bewegungen, aus welchen die Erscheinungswelt im Raume sich zusammensetzt. Aber für durchaus misverständlich müssen wir es erklären, wenn von jenen realistischen Systemen diese Monaden, auf welche man neuerdings auch den bisher nur für die Molecüle der mechanistischen Physik gebräuchlich gewesenen Namen der „Atome“ überzutragen begonnen hat, als die Factoren der Materie selbst gefasst und zum Behuf solcher Fassung in unendlicher Zahl auch innerhalb jedes kleinsten von Materie erfüllten Raumes als vorhanden vorgestellt werden. Die wahren Monaden, sowohl diejenigen, deren Begriff wir im Gegenwärtigen abgeleitet haben, als auch jene, auf deren Annahme wir uns im weiteren Fortgange hingeführt finden werden (die Lebensprincipien, die Seelen der im engeren Wortsinne organisch lebendigen Geschöpfe), diese Monaden setzen überall vielmehr das Dasein der Materie, einer stetigen, nicht monadisch in sich getheilten Materie schon voraus. Sie sind innerhalb dieser Materie die Principien einer aus dem doppelten Factor ihres eigenen Wirkens und des Wirkens der materiellen Grundkräfte zusammengesetzten Bewegung, und nur in sofern, als dieses zwiefache Wirken in seinen Ausgängen sowohl, als in seinen Zielen zusammentrifft, nur in sofern können als die räumlichen Sitze jener makrokosmischen Monaden, von welchen hier die Rede ist, die beweglichen oder vielmehr unablässig bewegten, durch die Richtungslinien der Gravitation im Grossen des Weltalls bezeichneten Puncte, die Schwerpuncte der Weltkörper und Weltsysteme, betrachtet werden. Richtiger aber wird es immer gesprochen sein, wenn man den Sitz jener Lebensprincipien, eben so wie den Sitz der Thier- und Menschenseelen, als einen überhaupt nicht in dem Sinne räumlichen bezeichnet, in welchem den bestimmten Theilen der Materie ihr räumlicher Ort zugetheilt wird, wenn man vielmehr ihrem Dasein im Raume überall nur dieselbe Grenze, wie ihrem Wirken setzt. Insbesondere ist darauf zu dringen, dass die stofflichen Gegensätze, worin überall zunächst die Wirksamkeit der Lebensprincipien sich bethätigt, nicht ausserhalb, sondern innerhalb der von ihnen eingenommenen Räume als existirend zu denken sind. —

Wollte man endlich, auf die Analogie mit den Seelen organischer Wesen gestützt, auch vom Standpuncte unserer gegenwärtigen Wissenschaft auf jene kosmischen Monaden den Namen „Seele" übertragen, so würde dabei in aller Weise wenigstens Vorsicht anzuempfehlen sein. Unbedenklich wäre solche Uebertragung, sofern man sich zuvor darüber verständigt hätte, dem Wortgebrauche des Aristoteles sich anschliessend den Namen der Seele allenthalben zunächst zu beziehen auf die substantielle Grundlage des individuellen Seelenlebens als solche, auf das Princip immanenter Zweckmässigkeit, welches durch einen Kreislauf physikalischer und chemischer Bewegungen eine Mehrheit von Stoffen zur Einheit eines organischen Leibes zusammenschliesst; mit einem Wort, auf die Seite des Seelenbegriffs, welche dem Aristoteles zunächst den Anlass gegeben hat zur Anwendung des Ausdrucks „Entelechie" nicht blos auf Thier- und Menschenseelen, sondern auch auf Pflanzenseelen. Mit grösserm Rechte, als Leibnitz für Monaden in seinem Sinn, werden wir von diesem aristotelischen Ausdrucke Gebrauch machen können für die kosmischen Monaden, werden wir dem entsprechend eine ψυχὴ θρεπτικὴ oder φυτικὴ den Weltkörpern zuschreiben können, obschon freilich von „Ernährung" im gewöhnlichen Wortsinn bei ihnen nicht die Rede ist. Der Ausdruck „Entelechie", auf sie übertragen, bezeichnet dann recht eigentlich sie als die Träger jener „immanenten Teleologie" des Weltgebäudes und der Weltbewegungen, von welcher fast bei allen Neuern so viel die Rede ist, ohne dass man doch eine deutliche Einsicht gewönne, wie denn, bei dem gleichfalls vorausgesetzten mechanischen Charakter aller intramundanen Ursachen oder wirkenden Principien, solch immanente Zweckthätigkeit sich von der göttlichen über die Welt erhaben bleibenden unterscheiden soll. Das Prädicat „vegetativ" aber würde dienen, von dem Begriffe der Weltkörperseelen die Vorstellung nicht zwar aller und jeder Innerlichkeit, wohl aber einer den Thier- und Menschenseelen in aller Beziehung analogen fern zu halten. Eine Innerlichkeit überhaupt, eine empfindende und vorstellende, werden auch wir diesen Seelen zuzusprechen nicht umhin können, weil wir sie ja doch in gewisser Weise als den Quell der Thier- und Menschenseelen zu betrachten uns genöthigt finden. Aber wir werden dies doch immer nur in einem Sinne thun, entsprechend jenem, der uns oben bei der Ausführung des Begriffs von jenem Naturgeiste geleitet hat, als dessen erste Individuation wir im Gegenwärtigen (§ 599) diese Seele bezeichneten. Auch hier nämlich ist vor Allem an dem Axiome festzuhalten (§ 586), dass Innerlichkeit des Seelenlebens, Empfindung und productive Vorstellung überall nur da anzunehmen ist, wo das Vorhandensein derselben durch spontane, willkührliche Bewegungen bezeugt wird. Als Träger solcher Bewegungen aber werden wir die Weltkörper selbst nur in soweit anzusehen haben, als sie die Träger eines in ihnen fortdauernden Schöpfungsprocesses sind. In soweit also, aber auch nicht weiter, haben wir in den Seelen dieser Körper ent-

sprechende Bewegungen eines innern Lebens vorauszusetzen. Der Fortgang des Schöpfungsprocesses nimmt dann die Richtung, dass sie solche Innerlichkeit auf entprechende Weise an die aus ihnen erzeugten animalisch lebendigen Geschöpfe abgeben, wie der Naturgeist solche zuvor an sie selbst abgegeben hat.

601. An jeder Stelle des Weltraums, wo ein kosmischer Körper, ein kosmisches System entstehen sollte, muss mit der Scheidung der Elemente, mit Entstehung der Gesetze, nach welchen fortan die specifisch chemische Wechselwirkung dieser Elemente verlaufen sollte, unmittelbar in Eins zusammenfallen die Entstehung der organischen Lebenskeime, als deren Function sich nach Obigem die Bewegung jener Elemente darstellt. Der Lebensfunke, welcher in Kraft des fortwirkenden Schöpferwillens aus der innergöttlichen Natur, die seit dem ersten Schöpfungsacte nicht mehr anders, als durch Vermittelung des schöpferischen Willens, im Raume erscheint und im Raume wirkt, mit Blitzes Gewalt (§ 595) einschlägt in die Weltmaterie: er, dieser Lebensfunke, ist in den Bildungsprocessen der Materie eben so das Erste, wie das Letzte, das unaufhaltsam rollende Rad der Weltentstehung (τροχὸς τῆς γενέσεως Jak. 3, 6). An ihm hängt das Dasein jener Elemente selbst, die er entzündet zu wechselseitigem sich Suchen und sich Fliehen, damit aus diesem Doppelprocesse die kosmische Gestaltung hervorgehe, welche, selbst lebendig, zugleich als eine Stätte neuer und höherer Lebensentwickelung sich erweisen soll.

602. An eben diesem teleologischen Princip (§ 583) hängt ferner selbstverständlich der allmählig erfolgende Uebergang eines Theiles der ursprünglich elastisch flüssigen Massen des kosmischen Gebildes in die Formen des tropfbar Flüssigen und des Festen. Sind auch die Bedingungen, unter welchen dieser Uebergang erfolgt, im Allgemeinen, für unsern Erdplaneten wenigstens, als gleichartig zu denken den physikalischen und chemischen Bedingungen, unter welchen innerhalb der organisch geordneten Lebenssphäre dieses Planeten noch jetzt im Besondern immer von Neuem wieder ein solcher Uebergang stattfindet: so kann doch eine durchgängige Identität der wirkenden Ursachen schon aus dem Grunde nicht angenommen werden, weil die Entstehung der Gesetze, nach welchen im geordneten Verlaufe des kosmischen Lebens diese Ursachen wirken, vielfach bedingt wie die Gesetze es sind durch die Beschaffenheit der elemen-

tarischen Substanzen, in einen und denselben genetischen Process fällt mit der Entstehung dieser Substanzen als solcher. Es ist kein Grund zu zweifeln, dass ein Theil der Grundmassen des Festen und des Flüssigen auf den einzelnen Weltkörpern unmittelbar, nicht erst mittelbar aus den schöpferischen Ereignissen hervorgegangen ist, welche den Gesetzen des physikalischen und des chemischen Gestaltenwechsels den Ursprung gegeben haben, und das Walten des teleologischen Princips in diesem Entstehungsprocesse bringt sich auch zur sichtbaren Erscheinung in der, je näher wir dem ersten Ursprung treten, um so entschiedener krystallinischen Gestalt der festen Massen.

Wenn die philosophische Speculation des Alterthums, als sie zuerst die Frage aufwarf nach den uranfänglichen Unterschieden des materiellen Daseins, die bekannte Vierzahl der Elemente aufgriff: so hat ihr dabei offenbar der allerdings weit mehr, als die wirklichen Elementarstoffe, ins Auge fallende Unterschied jener drei sogen. Cohäsionszustände der körperlichen Substanz vorgeschwebt: das Feste, das tropfbar und das luftartig Flüssige. Diesen wurde dann als vierte Grundform die Erscheinung des Imponderablen, das „Feuer" hinzugefügt. Die Bedeutung dieser Formen, so wenig sie mit dem wahren Begriffe der Elemente zusammentrifft, steht doch zu demselben allerdings in naher Beziehung. Als die Urgestalt der Elementarstoffe haben wir allenthalben dieselbe Form oder vielmehr Unform elastischer Flüssigkeit anzusehen, welche auch der Urmaterie eignet. Aus dieser sind die Stoffe durch dieselbe Kraft elektrischer Schläge ausgeschieden, durch welche wir so häufig chemisch zusammengesetzte Körper in ihre Elemente gespalten werden und umgekehrt das Einfache in chemische Verbindungen zusammengehen sehen. Ihr Unterschied wechselseitig von einander hat in diesem Zustande zu seinem Hauptmerkmale den Unterschied specifischer Schwere. Die principielle Bedeutung, welche in der Natur der Elemente dieser Unterschied behauptet, giebt sich kund unter Anderm auch in dem bemerkenswerthen Umstande, dass überall den specifischen Schweren der Elementargase die constanten Zahlbestimmungen der stöchiometrischen Mischungsverhältnisse entsprechen, durch welche das Wiederzusammengehen der chemischen Elemente in die relativen Einheiten einer secundären, stets auflöslich bleibenden Körperbildung bedingt wird. — Nun aber sind mit der Trennung der Elemente unmittelbar auch die Bedingungen ihres Uebergangs in den tropfbar flüssigen und in den festen Zustand gesetzt: die Gesetze, nach welchen solcher Uebergang erfolgt, unter Voraussetzungen, welche sich überall nur in dem Processe der Wechselwirkung sämmtlicher zum Behufe eines solchen Processes einander zugebildeten Elemente realisiren können. Die Immanenz dieser Gesetze giebt sich in den Gasen durch jenes leise, kaum merkbare Oscilliren kund, welches die Physik

seit den für die Einsicht in den grossen Zusammenhang der körperlichen Gestaltungsprocesse so wichtigen Entdeckungen Faradays mit dem Namen des Diamagnetismus und des Paramagnetismus zu bezeichnen pflegt; worin wir, nach unsern obigen Andeutungen, eine Art von Fortsetzung oder Nachwirkung jenes Urgewitters der Schöpfung erblicken können, aus welchem die Stoffe selbst und ihre ersten Gestaltungen hervorgegangen sind. Und so erwächst denn auch aus diesen Entdeckungen eine Bestätigung jenes von der empirischen Physik, welche freilich in ihrer Weise nichts mit ihm anzufangen, nichts aus ihm zu „machen“ weiss, so geringschätzig behandelten Satzes der Schelling'schen Naturphilosophie, welcher den Magnetismus als das Princip der Cohäsion bezeichnet, wie schon zwei Jahrhunderte früher die Bewegung der Elektricität von Gilbert als *motus coacervationis materiae* bezeichnet worden war, und wie wir auch Leibnitz (in einem Briefe an den Pater des Bosses, p. 667 *Erdm.*) das Phänomen der Cohäsion auf die Voraussetzung perennirender Bewegungen in den cohärirenden Körpern (*motus varii in materia inter se conspirantes*) zurückführen sehen. In der Urmaterie steht das Princip der Expansion, die Wärme, in durchgängigem Gleichgewicht mit der Schwere, welche dort noch mit der Cohäsion unmittelbar eines und dasselbe ist; die Wärme ist, so können wir es in der hergebrachten physikalischen Terminologie ausdrücken, durch die Schwere gebunden. Bei jeder Ausscheidung elementarischer Gase, welche sich unter einander durch Schwere und Leichtigkeit unterscheiden, wird dieses Gleichgewicht gestört, wird Wärme entbunden. Es entsteht, zugleich mit den der ursprünglichen Expansionsbewegung der Materie entgegengesetzten Zuständen der condensirten Materie das ausdrückliche Streben nach Wiederherstellung des Urzustandes, und dieses Streben äussert sich in dem doppelten Phänomen der mechanischen Massenbewegung und der Wärmebewegung, welche beide Bewegungsformen sich, nach den genaueren von der neuern Physik darüber angestellten Beobachtungen, allerorten nach Maassgabe ihrer Grössenverhältnisse einander gegenseitig vertreten. Das wiedergewonnene Gleichgewicht aber stellt sich, in den einzelnen Elementarstoffen und in ihren Verbindungen, überall zunächst in der Form des tropfbar Flüssigen, des Wassers dar. Den Ausdruck Cohäsionskraft brauchen wir von der Materie in diesem Zustande, um das in den besondern Stoffen die Wärme oder Expansionskraft, deren Ueberwiegen allenthalben zur Gasform zurückführt, Neutralisirende von dem Momente der allgemeinen Schwerkraft zu unterscheiden. Eine mehr specifische Bedeutung aber tritt für den Begriff der Cohäsion bei der Gestalt des Festen ein, welche der mosaischen Erzählung bei der Vorstellung des רָקִיעַ (man denke an die Bedeutung des Wurzelworts רקע in Stellen wie Jes. 42, 5. 44, 24. Ps. 136, 6) vorgeschwebt zu haben scheint. Die specifische Cohäsion der festen Körper, so wie sie sich, als geometrisch abgegrenzte Raumgestalt, zu beharrendem Dasein in der Krystallisa-

tion fixirt, kann überall nur begriffen werden als Wirkung eines mit jedem Ausgange zugleich in sich zurückgehenden Doppelstromes, dem seine Richtung durch die teleologische Macht vorgezeichnet ist, welche bestimmte geometrische Figuren durch ihn realisiren will. Nur ein solcher Doppelstrom vermag ganz eben so im Bereiche des räumlichen Daseins die flüchtigen und flüssigen Elemente zum Stehen zu bringen, wie im selbstbewussten Geiste der zwischen den Polen der Subjectivität und Objectivität einherwogende Doppelstrom des Gedankens die flüchtigen und flüssigen Bilder der Empfindung und Vorstellung. In denjenigen Körpern, welchen wir eine eigenthümliche magnetische Kraft zuschreiben, macht dieser Doppelstrom der magnetischen Cohäsionskraft sich auch dem beobachtenden Vorstande als perennirender Actus bemerklich; von dem Magnetismus des Eisens und anderer animalischer Massen gilt ganz dieselbe Bemerkung, welche wir so eben in Beziehung auf den Diamagnetismus und Paramagnetismus der Gase machten. In den complicirteren Erscheinungen der krystallischen Cohäsion aber ist der Magnetismus, wie auch in andern festen Körpern, eine erloschene, nur noch in ihren Wirkungen sichtbare Flamme, wie die Klangbewegung in den Klangfiguren. Er bewirkt in den festen Körpern einen Zusammenhang der Theile von ganz anderer Art, als jener mit dem Namen der Adhäsion vielmehr, als der Cohäsion zu bezeichnende, wie solchen die atomistische Physik durch Kräfte der Anziehung in den Molecülen bewirken lässt. Er bewirkt ein wirkliches Ineinandersein der Theile, ein Hervorwachsen derselben aus einander, verschiedenartig modificirt nach den Unterschieden der Räumlichkeit, nach der Verschiedenheit der räumlichen Richtungen. — Die körperlichen Theile überhaupt existiren in allen drei fälschlich so genannten „Aggregatzuständen“ der Materie gar nicht als Theile, so lange sie nicht entweder durch mechanische Gewalt aus dem Körperganzen ausgeschieden, oder, wie in dem Krystall durch den Blätterdurchgang, durch dieselbe morphologische Bildungskraft, welcher das Ganze seinen Ursprung dankt, als Theile in ausdrücklicher Gliederung bezeichnet sind.

Für den Erdkörper hat die geologische Forschung in neuerer Zeit die noch fortbestehende Feuerflüssigkeit seines Innern so gut wie ausser Zweifel gestellt, so dass in ihm die festen und tropfbar flüssigen Massen nur als eine Rinde oder Kruste erscheinen, die sich in allmähliger Erkaltung um den Kern der glühenden Gase herumgelegt hat. Da nun dieser Kern in aller Weise sich als ein Rest von jener ursprünglichen Totalgestalt der kosmischen Massen, aus denen der Weltkörper gebildet ist, zu betrachten giebt, so liegt in dieser Thatsache eine schlagende Bestätigung jener auch von uns anerkannten Hypothese der Weltentstehung, und die naturwissenschaftliche Forschung gelangt, auf Wegen von ganz entgegengesetzter Richtung sich begegnend mit der speculativ theologischen, zu einem Ergebnisse, dessen geistige Bedeutung vollständig nur von letzterer kann gewürdigt werden.

603. Herausgetreten aus dem Processe des kosmogonischen Ge-

schehens und in sich selbst zusammengeschlossen zur einheitlichen Totalität eines wenigstens im weiteren Wortsinne organisch zu nennenden Lebensprocesses, haben die Weltkörper, die Gestirne, fortan die Bedeutung als Selbstzweck. Das ideale teleologische Princip ihrer Schöpfung ist als Lebensprincip, als „Entelechie" aus dem schöpferischen Geiste der Gottheit in sie selbst hineingetreten (§ 600). Diese Erwägung, obwohl durch sie jede nur äusserlich teleologische Betrachtungsweise ausgeschlossen wird, erspart es uns jedoch nicht, jetzt in Bezug auf die Himmelskörper, so wie später in Bezug auf die organischen Geschöpfe im engern Sinne, die Momente ihres Daseins, welche sie uns als Zweck ihrer selbst erscheinen lassen, begrifflich auszuscheiden von jenen, nach welchen sie sich nur als Mittel, als mechanisch bewegte Materie darstellen. Wesentlich durch diese Stellung ihres Problems unterscheidet die speculativ theologische Betrachtung des Weltgebäudes sich von der empirisch physikalischen und astronomischen. Diese nämlich, wenn sie auch, da wo sie sich recht versteht, die Wahrheit des Begriffs der inwohnenden Zwecke und deren Unterscheidbarkeit von den mechanischen Mitteln nicht in Abrede stellen wird, macht solche doch nicht in gleicher Weise zu ihrem ausdrücklichen Gegenstande; weshalb sie denn auch, sobald sie am Ziele ihres Weges Rechenschaft zu geben versucht über die Entstehung des Weltenbaues, auf unüberschreitbare Grenzen stösst.

604. Für die unermessliche Mehrzahl derjenigen Gestirne, von deren Dasein wir durch unmittelbare Sinneserfahrung nur eine einfache und dürftige Kunde besitzen, von deren Beschaffenheit aber wir höchstens durch Schlüsse der Analogie uns eine doch in den meisten Puncten stets problematisch bleibende Kunde zu bilden im Stande sind, für alle selbstleuchtende Gestirne ist dennoch durch eben diese Sinneswahrnehmung selbst, karg wie sie es ist, der Zweck gezeigt, welchen wir nach den Ergebnissen unserer bisherigen Entwickelung, im Einklange mit den Aussagen des religiösen Erfahrungsbewusstseins in den Urkunden geschichtlicher Gottesoffenbarung, nicht anstehen dürfen als den nächsten, vielleicht selbst als den alleinigen unmittelbaren Zweck ihres Daseins anzusprechen. Es ist nämlich dieser Zweck kein anderer, als die perennirende Erzeugung des Lichtes, dieses allgemeinen Daseinselementes bereits der vorcreatürlichen Natur und ihrer Herrlichkeit (§ 516). Das Hereintreten des Lichtes in die creatürliche Natur, seine Neuerzeugung mittelst der kos-

mischen Lebensprocesse, nachdem es in dem Dunkel der urgeschaffenen Weltmaterie erloschen war: sie stellt überall da, wo das Licht, von dem Bande der Schwere sich losringend, seine Bedeutung als reine Expansivkraft wiedergewinnt und mit einer Schnelligkeit, welcher keine materielle Bewegung gleichkommt, auch durch den von Materie bereits erfüllten Raum hindurch, immer nur theilweise gebrochen und von seinem Laufe abgelenkt, in die Unendlichkeit des Raumes dringt, sich, nach Maassgabe und in Kraft der göttlichen Wesenheit und Abstammung des Lichtwesens als der Abschluss eines ersten Stadiums in dem Verlaufe dieses Processes, als die Verwirklichung eines ersten Selbstzwecks dar.

605. „Es werde Licht“: so lautet das erste ausdrückliche Schöpfungswort, welches von der heiligen Urkunde, die uns in dem Geschäfte philosophischer Ergründung des Schöpfungsverlaufes als Führerin dient, nach vorgängiger Schöpfung der Weltmaterie dem schaffenden Gotte in den Mund gelegt wird. „Es werde Licht“: dieses grosse Wort, welches nebst dem hinzugefügten „Und es ward Licht“, durch seine Erhabenheit bereits der ästhetischen Kritik des heidnischen Alterthums ein Wort der Bewunderung abgewonnen hat, stellt jedoch selbst in seinem Buchstaben nicht sich als ein in der Absicht gesprochenes dar, das Licht, welches damals geschaffen ward, als eine in jedem Sinne neue Schöpfung zu bezeichnen, als eine zweite Materie neben jener ersten, von welcher es durch den Mangel ihrer Grundeigenschaften, der Antitypie und der Schwere, auf so deutliche Weise unterschieden ist. Vielmehr, wie Gott, der Vater des Lichtes (Jak. 1, 17), Er, welcher selbst Licht, ein Licht von Ewigkeit (Jes. 60, 19. 20), und in welchem kein Dunkel (1. Joh. 1, 5), Er, der von Ewigkeit her für sich selbst wohnend in unnahbarem Lichte (1. Tim. 6, 16), so wie er in die Welt eintritt, zum Lichte der Welt wird (Joh. 1, 4 f. 8, 12), wie dieser Gott auch vor Schöpfung der Welt als überkleidet mit Licht (Ps. 104, 2), als lebend und webend in einem unendlichen und unvergänglichen, ewig flüssigen Licht- und Glanzmeere zu allen Zeiten und von allen Völkern, deren Bewusstsein sich zu dem Gedanken eines Göttlichen erhoben hatte, auf das Bestimmteste aber und Ausdrücklichste in den heiligen Urkunden monotheistischer Gottesoffenbarung geschaut worden ist: so kann auch dort die Vorstellung jener urweltlichen Schöpfungsthat nur gedeutet werden auf die Einverleibung solches vorweltlichen Lichtelementes, solcher „unendlich thätigen, sich durch sich selbst vervielfältigenden,

nie versiegenden, unkörperlichen"*) Kraft der Lichtergiessung in die Bewegung der stofflichen Elemente, aus welchen die selbstleuchtenden Körper zusammengesetzt sind.

*) Worte des Philosophen Campanella. Sie erinnern an *ἀκοίμητον τὸ τῆς σοφίας φέγγος* des Buches der Weisheit (7, 10), wo das Wort *σοφία* genau den Sinn hat, der von uns in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, Bd. I, S. 630 ff. entwickelt worden ist. — Wesentlich ein Lichtkörper in diesem Sinne, ein ewig flüssiger, der wahre Körper göttlicher „Herrlichkeit", wesentlich nur ein solcher ist auch von jenen Kirchenlehrern der ältern Zeit gemeint, wie Melito von Sardes, Tertullian, Audius u. A., welche Gott selbst einen Körper zuschrieben, woran die spätere Orthodoxie so heftigen Anstoss nahm. Die Voraussetzung eines solchen vorcreatürlichen Lichts liegt, nach dem Vorgange des Basilius (*Homil. II.*) und anderer alter Kirchenlehrer, unverkennbar in den Sätzen, durch welche die griechische Kirche des 14. Jahrhunderts den zwischen Barlaam und Palamas entstandenen Streit über die Natur des Lichtes auf dem Berge Thabor entschieden hat. Dieselben zeichnen sich vor manchen ähnlichen Entscheidungen der lateinischen Kirche durch die speculative Klarheit aus, welche auch in den Zeiten durchgängiger Unproductivität die griechische Theologie doch immer noch wenigstens in Bezug auf den aus den ersten vier Jahrhunderten überlieferten Grundstamm der Glaubenslehre bewahrt hat. — An die Anschauungen theosophischer Mystik brauchen wir nicht erst zu erinnern; aber auch bei manchen sonst nicht der Mystik zugewandten Philosophen, wie Fr. Patricius, spielt das vorcreatürliche Licht eine wichtige Rolle. Und auch bei den Scholastikern begegnen wir gar nicht selten Aussprüchen ähnlich prägnanten Inhalts, wie jener des Albertus Magnus (*de Causis et Proc. univ. II,* 1): *ab ipso (intellectu universaliter agente) emanat lumen, quod est intelligentia. Lumen autem, quod forma naturalis est illustrans materiam, emanat ab ipso per medium unum vel plura.*

Der allgemeine Begriff von der Natur des Lichtes ist für die speculativ theologische Forschung eine Lebensfrage, mehr selbst noch als der allgemeine Begriff von der Natur der Materie; er ist es aus dem Grunde, weil der Begriff des Lichts noch tiefer, als der Begriff der Materie, in das vorcreatürliche Wesen der Gottheit zurück und noch unmittelbarer durch den Gesichtssinn und dessen Bedeutung für alles Seelen- und Geistesleben, in das Wesen des creatürlichen Geistes hinübergreift. — In der empirischen Physik der modernen Jahrhunderte haben seit ihrer Begründung durch Newton bekanntlich zwei weit von einander abweichende Theorien sich zur Geltung gebracht und zu verschiedenen Zeiten in dem Kreise der Forscher dieses Gebietes eine nach der andern die Alleinherrschaft behauptet. Durch Newton selbst war in seinem grossen Werke über Optik die so genannte Emanations- oder Emissionstheorie aufgestellt worden, nach welcher das Licht nichts Anderes ist, als eine materielle Ablösung von den leuchtenden Kör-

pern, die im Processe des Leuchtens unendlich kleine, atome Partikeln ihrer selbst in die Unendlichkeit des Raumes hinaussenden. Diese Ansicht ist in neuerer Zeit auf Eulers und einiger noch älterer Forscher Vorgang durch eine Reihe von mathematisch tiefer eingehenden Untersuchungen insbesondere französischer und englischer Physiker verdrängt worden, welche der sogenannten Undulationstheorie ihre Bahn gebrochen haben, die jetzt allgemein von den Sachkundigen als eine der glänzendsten Entdeckungen, als eines der sichergestelltesten und werthvollsten Besitzthümer der modernen Naturwissenschaft betrachtet wird. Nach dieser Theorie wird das Licht nicht als ein eigenthümlicher von den leuchtenden Körpern abgelöster Stoff, sondern als die Bewegung eines in den Räumen, durch die es scheinbar hindurchgeht, schon zuvor vorhandenen, an und für sich unsichtbaren Mediums vorgestellt, als transversale, durch einen Impuls, der von jenen Körpern ausgeht, bewirkte und nach Gesetzen, welche theils in der allgemeinen mathematischen Natur des Raumes, theils in der eigenthümlichen elastischen Natur dieses Mediums liegen, über den unendlichen Raum sich erstreckende Schwingung des in diesem Raume, dem übrigens leeren sowohl, als auch den von wägbarer Materie erfüllten, überall verbreiteten unwägbaren „Aethers." — Zu diesen zwei unter einander rivalisirenden Theorien stellt die philosophisch-theologische Forschung sich nicht ganz in das nämliche Verhältniss. Die Theorie der Emission muss im Princip von ihr eben so, wie neuerdings auch von der physikalischen Forschung, bekämpft werden, theils in Anerkennung der Gründe, welche ihr von Seiten dieser letzteren die Verwerfung zugezogen haben, theils in Folge noch weiterer, der Speculation, der metaphysischen sowohl als auch der theologischen, eigenthümlicher Erwägungen. Denn wie doch vermöchte die Speculation, nachdem sie in dem dynamischen Sinn, wie wir es im Obigen gethan, den Begriff der Weltmaterie festgestellt, nachdem sie, durch ausdrückliche Unterscheidung dieses Begriffs von dem Begriffe einer immateriellen, schon in der vorcreatürlichen Natur stattfindenden Raumerfüllung, die Unmöglichkeit jeder anderen Art und Weise räumlichen Daseins und räumlicher Erscheinung, als derjenigen, welche entweder nach dem Gesetze dieser vorcreatürlichen Natur, oder nach dem von vorn herein der Weltmaterie eingepflanzten Gesetze stattfindet, dargethan, — wie vermöchte sie noch jetzt die Denkbarkeit des Daseins einer Materie anzuerkennen, welche, ihrer Substanz nach von vornherein ein Bestandtheil der allgemeinen Weltmaterie und durch Bewegungen eigenthümlicher Art sich von ihr ausscheidend, dennoch von den Grundeigenschaften dieser Materie, der Antitypie und der Schwere, ein für allemal entblösst bleiben soll? — Es ist mir nicht unbekannt, dass die Physiker auch dies als annoch problematisch zu betrachten lieben, ob in der That die Aethersubstanz ganz unempfänglich ist für die Wirkungen der Schwere. Hat sich doch hin und wieder die Vermuthung vernehmen lassen, dass es selbstleuchtende und dennoch unsichtbare Weltkörper geben könne;

unsichtbar nur dadurch, dass durch ihre unverhältnissmässige Massenkraft die Lichtbewegung, ehe sie zu unserm Auge gelangt, paralysirt werde! Aber wo liegt zu dergleichen Vermuthungen die wissenschaftliche Berechtigung, so lange die Erfahrung nicht die mindeste Spur zeigt von einer Einwirkung der Schwere auf die Lichtbewegung? — So, wie gesagt, verhält sich unsere Lehre zur „Emissionstheorie.“ Der „Undulationstheorie“ dagegen kann, in allen denjenigen ihrer Momente, die nicht blos hypothetischer Art, sondern wirklich das reine Ergebniss empirisch-mathematischer Forschung sind, auch die Philosophie eine aufrichtige und vollständige Anerkennung zollen, ohne ihren Grundvoraussetzungen etwas zu vergeben. Ergebniss, wirkliches, thatsächliches Ergebniss empirischer, empirisch mathematischer Forschung sind nämlich in dieser Theorie überall nur die Begriffe, welche sie von den Modalitäten, den abstract raumzeitlichen, aber nicht an die Voraussetzung bestimmter Beschaffenheiten einer bewegten Substanz, nicht an die Voraussetzung des Daseins solcher Substanz als eines auch ausserhalb der Bewegung, auch unabhängig von der Bewegung bestehenden und beharrenden Mediums festgeknüpften Modalitäten der Bewegung aufstellt, jener Schwingungsbewegung, die in sich selbst einer unendlichen Mannichfaltigkeit ihrer nähern Bestimmungen nach den möglichen Unterschieden der Richtung und Schnelligkeit Raum giebt und dadurch die Erklärung der entsprechenden Mannichfaltigkeit in den Lichterscheinungen ermöglicht. Die physikalische Theorie selbst, sie erkennt und giebt nur diese Begriffe als erwiesene Thatsachen, als den Nettogewinn ihrer auf Erklärung der Lichterscheinungen gerichteten Forschung. Sie hat es kein Hehl, dass sie von der Beschaffenheit des von ihr angenommenen Substrates oder Mediums dieser Undulationsbewegungen, von der Natur jenes hypothetischen „Aethers“, welcher nach ihrer Annahme durch seine mannichfaltige Bewegung wie die Lichterscheinungen, so auch die Wärmeerscheinungen, ja auch wohl die Erscheinungen der magnetischen, der elektrischen Kräfte u. s. w. verursachen soll, durchaus jeder eigentlichen Kunde entbehrt, und dass, beim gegenwärtigen Stande der Forschung wenigstens, fürerst auch keine Aussicht ist, auf empirisch-mathematischem Wege zu solcher Kunde zu gelangen. Schärfer noch als früher, so viel ich habe bemerken können, gehen jetzt, den allgemeinen Begriff der Aethersubstanz betreffend, die Meinungen der Forscher auseinander, indem die einen fortfahren, sie, gemäss der im Ganzen bis jetzt vorherrschenden Gestaltung der physikalischen Moleculartheorie, für eine besondere, in den leeren Zwischenräumen der wägbaren Massen ihren Platz findende Materie zu halten, die andern aber, zurückgehend auf eine ältere mehr speculative Gestaltung der Atomistik, in den Atomen des Aethers nur die letzten, schlechthin einfachen Atome, aus denen auch die Molecule der ponderablen Körper zusammengesetzt wären, erblicken wollen. Dies selbst aber, dass die Undulationsbewegung des Lichtes, und dass alle entsprechende Bewegungen, auf welche man die Erscheinungen der

sogenannten imponderablen Natur zurückführt, nothwendig Bewegungen von Etwas sein müssen, Bewegungen eines Etwas, welches auch ausserhalb der Bewegungen existirt, in derselben unveränderlichen Weise als Substanz existirt, wie die Substanz der ponderablen Körper, so dass es der Substanz nach unverändert bald in die eine, bald in die andere der Bewegungen eingeht, die man den sogenannten „Imponderabilien" zuschreibt: dies, eben dies ist eine Voraussetzung, welche solchen physikalischen Theorien, die nichts Anderes, als eben nur physikalische sind und sein wollen, zwar durch die Natur des Standpunctes abgenöthigt wird, welchen sie gemeinsam einnehmen, aber nicht durch die Natur der Sache, so wie dieselbe sich der philosophischen, nicht auf diesem Standpuncte befangenen Speculation darstellt. Die Bewegungen des Lichtes zeigen auch der sorgfältigsten Beobachtung, zeigen einer Analyse, welche dahin gelangt ist, Millionen von sogenannten Aetherschwingungen und Aetherwellen in Zeitgrössen, die noch nicht den Umfang einer Secunde, in Raumgrössen, die noch nicht den Umfang des Tausendtheils einer Linie erreichen, zu unterscheiden und zu berechnen, nicht die leiseste Spur weder von Antitypie noch von Gravitation der Aetheratome, die dabei als Substrate der Bewegung vorausgesetzt werden. Wie kann man hier von einer empirischen Berechtigung sprechen, diesen hypothetischen Substraten das Prädicat der „Materialität", das heisst eben, denn ohne solche giebt es keine Materie, der Antitypie und der Schwere zuzutheilen? Es ist durchaus nur ihrem aus der Gewohnheit rein mechanischer Betrachtung sich ableitenden Unvermögen, den Begriff einer stofflosen Bewegung, einer Bewegung, die nichts als eben nur Bewegung, — es ist, sagen wir, nur diesem Unvermögen zuzuschreiben, wenn in der gegenwärtigen Physik die Meinung Platz ergriffen hat, als ob das grosse Ergebniss der Undulationstheorie, die Einsicht, dass die Lichterscheinungen zwar Bewegungen, raumzeitliche, in reicher Mannichfaltigkeit von einander sich phoronomisch unterscheidende Bewegungen, aber nicht Bewegungen eines eigenthümlichen, den leuchtenden Körpern entströmenden Stoffes sind, nur aufrecht erhalten werden könne durch die Annahme jener hypothetischen Aethersubstanz. Durch eine sonderbare Metamorphose, deren Gleichen aber mehrfach in der Geschichte des menschlichen Verstandes sich beobachten lässt, ist solches Unvermögen zu einer Macht geworden, die selbst den augenfälligsten Schwierigkeiten Trotz bietet, welche die Natur der Dinge einer Erklärung der imponderablen Bewegungserscheinungen aus den Erzitterungen gleichviel ob zwischen die ponderablen Molecule eingestreuter, oder diesen Moleculen selbst als deren eigentliche Substanz zum Grunde liegender Aetheratome entgegenstellt. (Vergl. über diese Schwierigkeiten den ersten Artikel der Abhandlung: Ueber die Grenzen des mechanischen Princips der Naturwissenschaft; in der philosoph. Zeitschrift von Fichte u. s. w. Bd. 27). —Wie häufig, wie stets wiederholt muss die philosophische Speculation sich von der naturwissenschaftlichen Empirie ihre Neigung zu grund-

losen Vermuthungen, zu phantastischen, den unbefangen aufgefassten Thatbestand des Gegebenen entstellenden Dichtungen vorwerfen lassen! Und doch, wenn es irgend eine grundlose Hypothese, eine abenteuerliche Erdichtung giebt, so ist es dieser „Aether". Wenn irgendwo mit Recht über die Entstellung von Thatsachen der Erfahrung Klage zu führen wäre, so ist es hier, wo neben den durch eine zweihundertjährige Erfahrung im grossartigsten Maassstabe beglaubigten Begriff der Materie als raumerfüllender Substanz, der zu seinen wesentlichen Merkmalen die Antitypie und die Schwere hat, durch die willkührlichste Combination als vermeintlich ihm äquivalent in Ansehung dieser Grundeigenschaft der Raumerfüllung ein Substanzbegriff ohne die Merkmale der Antitypie und der Schwere eingeschoben wird.

Der Begriff einer Bewegung ohne bewegliches Substrat (*actus purus*), einer realen, in Raum und Zeit vorgehenden, und doch der Bewegung materieller Dinge gegenüber rein ideal zu nennenden Bewegung, — dieser Begriff, von dem wir uns gefasst machen müssen, dass er in Mancher Augen nur als ein hölzernes Eisen erscheinen wird, liegt bereits der wiederholt von den Philosophen der mittleren Zeit ausgesprochenen Leugnung der materiellen Natur des Lichtes zum Grunde, so wie auch dem freilich nur halbwahren Satze des Ambrosius, auf welchen sie solche Leugnung zurückführen: dass das Licht nicht, wie die Materie, in Zahl, Maass und Gewicht (vergl. § 553) erschaffen sei. Von uns ist dieser Begriff in der Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften der Gottheit wiederholt und ausdrücklich unter Voraussetzung seiner metaphysischen Zulässigkeit und Giltigkeit in Anwendung gebracht worden. Wir haben es dort vermieden, uns, anders als nur in vorübergehenden, gelegentlichen Wendungen, für solche Bewegung des Namens „Licht" zu bedienen. Wir glaubten uns aus dem Grunde desselben fürerst noch enthalten zu müssen, weil sich an die Vorstellung des Lichtes mancherlei Bedingungen knüpfen, die in Wirklichkeit nur von der creatürlichen, durch mechanische Vermittelung aus der Materie erzeugten, durch materielle Medien sich fortpflanzenden und in der Sinnesempfindung organischer Geschöpfe, welche aus der Materie gebildet sind, das durch ihren Begriff ihr gesetzte Endziel erreichenden Lichtbewegung gelten, aber nicht von jener vor- oder übercreatürlichen, von welcher allein dort die Rede sein konnte. Dennoch wird, denken wir, der aufmerksame Leser von unserer Darstellung des Inhalts der vorcreatürlichen Natur und Herrlichkeit Gottes den Eindruck gewonnen haben, dass wir in dem der biblischen und der ausserbiblischen Religionsanschauung gleich geläufigen Bilde des Lichtes, des Licht- und Sonnenglanzes, etwas mehr als nur ein Bild erblicken. (So mit Recht schon Philon: „Gott ist Licht, und nicht blos Licht, sondern das Urbild alles andern Lichtes, oder vielmehr Etwas, das noch ursprünglicher und höher als selbst ein Urbild ist". *De Somn. ed. Mang. I, p.* 632). Die Gebärung der göttlichen Natur, die Ausstrahlung der göttlichen Herrlichkeit ist wirklich, als

subjectiver Act des göttlichen Gemüthes, ein Sehen, ein Schauen, das Sehen, das Schauen zwar nicht eines leiblichen, sinnlich-materiellen Auges, wohl aber eines geistigen Auges, dessen Thätigkeiten in wesentlicher Analogie zu den Empfindungen des creatürlichen Gesichtssinnes stehen und für dieselben in unendlich gesteigerter Intensität und Klarheit den Typus, den urbildlichen Charakter bezeichnen. Sie ist, als objectiver Act der göttlichen Imagination, ein wirkliches Leuchten oder Strahlen, die thatsächliche energische Ergiessung des lebendigen Wesens der Gottheit über den unendlichen Raum, welcher dem Wesen der Gottheit nicht ein Aeusserliches, sondern ein Innerliches, zu ihm als nothwendige Formbestimmung von Ewigkeit her Gehöriges ist. Die Gestalten, die Formbildungen der göttlichen Natur und Herrlichkeit sind wirkliche Lichtgestalten oder Lichterscheinungen, wie die sichtbaren Gestalten der creatürlichen Welt, nur dass ihnen nicht, wie diesen, ihre Sichtbarkeit, — selbstverständlich eine Sichtbarkeit nur für Gott und für die lebendigen Gedanken Gottes, welche die Schrift mit dem Namen der Engel bezeichnet, — durch ein äusseres Licht vermittelt, sondern das ewige Licht der Gottheit ihnen als selbstleuchtenden immanent ist. Dieses Ur- oder Vorweltlicht, die wahre *lux primigenia* (— denn was die kirchliche Lehre so nennt, das ist selbst ein creatürliches Licht, das nach Gen. 1, 3 vor den selbstleuchtenden Gestirnen geschaffene), erlischt mit dem ersten Schöpfungsacte in der dunklen Geburtsnacht der Materie. Es leuchtet von jetzt an nur als innerliches, subjectives Gedankenlicht im Gemüthe, in der selbstbewussten Gedankenwelt der Gottheit. Aber die Gottheit, sie, „die aus der Finsterniss das Licht leuchten lässt“ (2. Kor. 4, 6), weiss es als nothwendige Lebensbedingung ihrer Schöpfung, als lebendigen, Leben bringenden und verkündigenden Zeugen der Herrlichkeit Gottes in dieser Schöpfung, auch der Materie wieder zu entlocken. Die Processe, welche den Anfang der materiellen Schöpfung bilden, die von uns im Obigen betrachteten Processe, durch welche die Elemente erst aus der Urmaterie ausgeschieden, dann durch chemische und mechanische Bewegungen zur kosmischen Massenbildung zusammengebracht werden: diese alle haben wir uns vorzustellen als theils schon in ihrem überall, wie wir zeigten, gewitterhaften, durch elektrisch-magnetische Thätigkeit bedingten Verlaufe von Lichterscheinungen begleitet, theils an ihrem Endziele sich in die grosse Gesammterscheinung der selbstleuchtenden Gestirne und ihrer perennirenden Lichtergiessung zusammenfassend. Das so erzeugte creatürliche Licht können wir ein materielles, ein materialisirtes nennen; doch immer nur in sofern, als seine Erzeugung durch ein materielles Geschehen, durch Bewegungen in materiellen Körpern vermittelt wird, nicht aber in dem Sinne, als ob es selbst eine Bewegung materieller Körper oder Körpertheile wäre. Wie seinem Ursprunge nach durch die Festknüpfung des Processes seiner Erzeugung an Bedingungen eines mechanischen Geschehens, so unterscheidet es sich in nicht minder scharf ausgeprägter Weise auch

seiner Beschaffenheit nach von dem vorcreatürlichen Lichte der innergöttlichen Natur. Aber auch dieser Unterschied führt sich unmittelbar auf jenen Unterschied des Ursprungs zurück. Während nämlich in der innergöttlichen Natur der Lichtquell einer und derselbe ist mit dem Quell der Gestalten, die das Licht erfüllen, — denn diese sind dort eben von Haus aus Lichtgestalten, — so ist in der geschaffenen Natur der Process der Erzeugung dieser Gestalten ein anderer, als der Process der Lichtentwickelung. Die Gestalten sind hier eben die materiellen Gebilde selbst in ihrer räumlichen Begrenzung, in ihrer zeitlichen Bewegung und Wandlung; das Licht aber, so wie es unmittelbar aus den leuchtenden Körpern hervorstrahlt, ist eine in sich einfache, nach dem einfachen Gesetz, welches in der mathematisch-metaphysischen Natur des Raumes liegt, demselben Gesetze des umgekehrten quadratischen Verhältnisses der Entfernungen, welches auch in der materiellen Schwere waltet, in den unendlichen Raum hinausdringende und auch durch den von Körpern schon erfüllten Raum hindurchdringende Bewegung. Nur die Möglichkeit der Gestaltung, nur die Möglichkeit qualitativer Unterschiede liegt in dieser, wie gesagt, schlechthin immateriellen oder ideellen, an kein materielles Substrat gleich den mechanischen Bewegungen wirklicher Körper gebundenen Bewegung. Sie liegt darin als die Möglichkeit unendlich mannichfaltiger, doch lediglich phoronomischer Unterschiede, deren Wirklichkeit allenthalben nur durch die Gegenwirkung der Körper, auf welche das Licht in seinem Laufe trifft, in der Lichtbewegung hervorgerufen wird. Die Körper wirken auf das Licht, indem sie es theils, nicht in der mechanischen Weise, wie es die Moleculartheorie vorstellt, durch ihre Poren, sondern in der dynamischen, welche allein die sowohl ihrer eigenen Natur, als der Natur des Lichtes entsprechende ist, durch sich selbst, durch den von ihnen thatsächlich erfüllten Raum, mehr oder minder gebrochen, d. h. von der ursprünglichen Richtung seines Laufes abgelenkt, hindurchgehen lassen, theils, nach den allgemein mechanischen Gesetzen, die auf diese immaterielle Bewegung so gut wie auf die im engern Sinne mechanische wirklicher Körper Anwendung leiden, es zurückwerfen; beides nach Massgabe einer Gesetzmässigkeit, welche allenthalben als mit der concreten Natur der materiellen Körper identisch und in sie gleich von ihrem ersten Ursprung an hineingelegt zu denken ist. Dass aber diese Wirkungen, trotz des bunten Scheines, welcher durch sie in der Sinnesempfindung der lebendigen dem Lichte zugebildeten Geschöpfe hervorgerufen wird, doch an und für sich selbst sammt und sonders nur phoronomischer Art sind: das, das ist die wichtige, mit der so eben ausgesprochenen speculativen Einsicht über die Natur des creatürlichen Lichtes vollkommen übereinstimmende Erkenntniss, welche wir der physikalischen Undulationstheorie verdanken. Durch dieselbe ist nicht nur der schwerfällige Materialismus der Emissionstheorie widerlegt, welcher aus den verschieden gefärbten Lichtstrahlen eben so viele imponderable Stoffe macht, aus deren mechani-

scher Zusammensetzung erst das ungefärbte Licht entstehen soll, sondern es sind durch sie auch die zwar auf einer Ahnung des Richtigen beruhenden, aber noch unabgeklärten Vorstellungen jenes theils auf empirischen, theils auf speculativem Grunde fussenden Idealismus berichtigt worden, welcher die qualitativen Unterschiede der sinnlichen Lichtempfindung unmittelbar, unter Beseitigung der phoronomischen Momente ihrer Vermittelung, in die objectiven, physikalischen Vorgänge der Lichterscheinung hinübertragen zu dürfen meint. So namentlich auch Göthe's Farbenlehre. Man kann das Verdienst, welches dieselbe sich negativ durch Bekämpfung der Newton'schen Emissionstheorie, positiv durch eine Fülle sinnreicher, geistvoll zusammengestellter Beobachtungen erworben hat, anerkennen, ohne darum eine wissenschaftlich ausreichende Theorie des Lichtes darin zu finden, oder in das Axiom einzustimmen, dass die Mathematik keinen Aufschluss über die Entstehung der Farben geben könne. Zu den qualitativen Unterschieden der Farbenempfindung verhalten sich die phoronomischen Unterschiede der Lichtschwingung, — dies hat man schon vorlängst richtig erkannt und zu Gunsten der Undulationstheorie gelten gemacht, — genau wie die mechanischen Unterschiede der Klangschwingung zu den qualitativen der Klangempfindung. Das qualitative Moment, sofern es sich von den phoronomischen und mechanischen unterscheidet, gehört so hier wie dort der Subjectivität des Empfindens an, nicht der Objectivität materieller Bewegung. — Durch die Undulationstheorie und nur durch sie wird also auf richtige Weise, ohne Beeinträchtigung der idealen Natur des Lichtes, die physikalische Licht- und Farbenlehre an den allgemeinen Naturmechanismus angeknüpft, durch welchen in der creatürlichen Natur alles das Werden und Geschehen sich vermittelt, dessen Urbild in der vorcreatürlichen noch den ungemischten Charakter der Spontaneität oder Selbstbestimmung trägt. Die materialistischen Voraussetzungen aber, an welche wir sie in den Vorstellungen der heutigen Naturforscher fast durchgängig geknüpft finden, diese haben wir nicht den wahren Principien dieser Theorie selbst, nicht dem Geiste ächter Wissenschaftlichkeit, welchem die Principien entstammen, zuzuschreiben. Sie sind, ablösbar wie sie es sind zum Theil nach dem eigenen Eingeständniss der Forscher, die ihnen huldigen, von dem wahren Gehalte der Undulationstheorie, nur eine Folge der beschränkten, speculativ unabgeklärten Standpuncte, von denen die Forschung dieser Männer bis jetzt überall ihren Ausgang genommen hat.

606. Nicht also die schlechthin erste Erzeugung des Lichtes überhaupt, jenes innergöttlichen Lichtes, dessen Wesenheit älter ist als alle Creatur, auch nicht das früheste Aufleuchten des creatürlichen Lichtes, von dessen wechselndem Hervordringen und Wiederverschwinden in den gährenden Elementen der Urschöpfung wir uns eine Vorstellung bilden können nach Analogie so mancher Vorgänge der Lichterzeugung innerhalb der irdischen Natur, wohl aber den Erguss jenes

perennirenden Lichtstromes, der aus den selbstleuchtenden Gestirnen sich über die Unendlichkeit des Raumes verbreitet, erkennen wir als den ersten verwirklichten Schöpfungszweck, als das Vorspiel gleichsam des grossen Schöpfungssabbats (§ 575), dessen Eintritt durch die Schöpfung persönlicher Creaturen nach dem Ebenbilde des Schöpfers bezeichnet wird. Durch das Licht, welches aus den entlegensten Fernen des Raumes zu unserm Auge dringt, durch dieses an den Mechanismus des Weltenbaues festgebundene und darum selbst den Gesetzen dieses Mechanismus unterworfene Weltlicht wird uns, als durch eine wahrhafte Gottesoffenbarung inmitten der sinnlichen Natur, der Sieg bezeugt, den in unermesslichen Regionen des Raumes, eben so wie in dem Theile der Körperwelt, welcher uns zunächst umgiebt, die weltschöpferische Idee im weltengebärenden Kampfe mit den wild aufgährenden Elementarstoffen der Urschöpfung errungen hat, dadurch, dass sie diese Stoffe, zu mächtigen Kugeln zusammengeballt, den Mittelpuncten einer ungezählten Reihe kosmischer Systeme, den Centralheerden des „Weltfeuers", jenem Kreislaufe von zugleich äussern und innern Bewegungen unterwarf, der auf entsprechende Weise in das Ergebniss stetig fortdauernder Lichtentwickelung ausschlägt, wie der Kreislauf der Lebensbewegungen des animalischen Organismus in die perennirende Erzeugung eines Seelenlebens.

So weit das Bereich unserer sinnlichen Erfahrung sich erstreckt, können wir selbstverständlich nicht umhin, die Bemerkung richtig zu finden, durch welche Mephistopheles beim Dichter die secundäre Natur des Lichtes, seinen Ursprung aus der „alten Nacht" zu beweisen sucht: „Von Körpern strömts, ein Körper hemmts im Gange." Aus körperlichen Bewegungsprocessen und nur aus solchen, nie unmittelbar aus einer geistigen Thätigkeit, überall nur aus magnetischen Strömungen und elektrischen Explosionen, aus der gewaltsamen Wärmentbindung in mechanischen und chemischen Processen, vor Allem in dem Verbrennungsprocesse, hie und da, obwohl nur in seltenen Fällen, auch aus organischen Processen im engern Sinne, sehen wir vielfach vor unsern Augen inmitten der Daseinssphäre des Erdplaneten, zum Theil unter unsern eigenen Händen, welche sich zu selbstgesetzten Zwecken dieser Processe bemächtigt haben, Licht entstehen. Desgleichen auch sehen wir die Specification des allgemeinen Lichtwesens zur unendlichen Mannichfaltigkeit der im Raume planimetrisch abgegrenzten Farbenerscheinungen, wodurch dasselbe zum Elemente sichtbarer Erscheinung der körperlichen Dinge wird, an die mechanischen Processe der Refraction und Reflexion und an physiologische Processe in den Sinneswerkzeugen organischer Körper geknüpft. Was könnte hienach näher zu liegen scheinen, als eben jener von dem poetischen Reprä-

sentanten der finstern Macht gezogene Schluss, dass Licht eben nur ein Phänomen materieller Körperlichkeit, Licht ohne solche Körperlichkeit ein Unding sei? — Wir danken es jedoch dem Dichter, diesen Schluss einer Autorität in den Mund gelegt zu haben, aus deren Munde wir zugleich das Bekenntniss vernehmen, dass es ihre Natur ist, allenthalben durch die Erfolge ihres Thuns ihr Wollen Lügen zu strafen. Zu solcher Allgemeinheit formulirt, wie er aus des Mephistopheles Munde uns entgegentritt, kann auch jener Schluss dem Schicksal der Selbstwiderlegung nicht entgehen. Denn er ruft die Frage hervor, wie doch aus mechanischen und chemischen Bewegungen der Materie eine Wesenheit grundverschiedenen Charakters, eine so unmittelbar der Innerlichkeit des Seelen- und Geisteslebens verwandte und ihr ausdrücklich zugebildete, hätte hervorgehen können, wenn dieselbe nicht von Anfang an als Potenz in die Materie hineingelegt war. und durch jene Processe nur eben wieder zur Actualität zurückgebracht wird? — Wir sind dieser Frage durch unsere Darstellung zuvorgekommen; wir dürfen sie ansehen als eine durch alles Vorangehende genügend beantwortete. Dagegen eröffnen uns jene Thatsachen sporadischer Lichterzeugung durch allerhand körperliche Processe die Aussicht auf die Möglichkeit der Beantwortung einer hier von uns im theologisch-philosophischen, nicht im empirisch-physikalischen Interesse aufzuwerfenden Frage: nämlich der Frage nach den realen Bedingungen jener in so ungeheurem Maassstabe durch das ganze Weltall erfolgenden perennirenden Lichterzeugung, welche die grossen kosmischen Centralkörper, so weit dieselben überhaupt in das Bereich unserer Wahrnehmung fallen, durchgängig uns als „Weltleuchten", als feurige Centralstätten der Lichtbereitung für das Universum erscheinen lässt? Es ist kein Grund vorhanden, für die perennirende kosmische Lichterzeugung ein verhältnissmässig geringeres Aufgebot materieller Kräfte vorauszusetzen, als für jene sporadische. Es ist vielmehr aller Grund vorhanden, eine Abhängigkeit anzunehmen jenes grossartigen perennirenden Ergebnisses von eben so grossartigen perennirenden Veranstaltungen eines kosmischen Mechanismus, entsprechend der Abhängigkeit jener sporadischen Erscheinungen von den gelegenheitlichen Ursachen des tellurischen Mechanismus. Ein perennirender Verlauf mechanischer Ursachen setzt aber nach unserer obigen Darlegung in alle Wege ein organisches L e b e n s p r i n c i p, eine E n t e l e c h i e voraus, durch deren Wirksamkeit die mechanischen Ursachen zu einem Kreislaufe materieller Bewegungen, mechanischer im engern Sinne und stets zugleich auch chemischer, zusammengeschlossen werden.

Die selbstleuchtenden Gestirne stellen sich einer über die Bedeutung der Schöpfungsarbeit im Sinne ächt metaphysischer und zugleich ächt theologischer Speculation aufgeklärten Creationstheorie mit nichten als zwecklos dar, gesetzt auch dass der Zweck ihres Daseins eben schon in der Bestimmung, welche sich in dem Prädicate „selbstleuchtend" ausdrückt, erschöpft sein sollte. Denn eben dieses L e u c h t e n

ist an und für sich schon ein Leben; es hat einen Lebensprocess, in welchen eine ganze Unendlichkeit materieller Bewegungen und Thätigkeiten eingeht, zu seiner Voraussetzung. „Alle Geburten der Dinge, alle Sonnen entstehen, indem Gott das Licht aus der Finsterniss hervorruft, indem er die irreguläre Selbstbewegung zur Regularität bringt.“ So lautet ein Ausspruch Oetingers, beschämend die moderne Physik sowohl als die moderne Theologie durch den tiefen Blick in den Zusammenhang kosmischer Lichterzeugung mit Structur und Bewegung der kosmischen Körper. Das Leuchten dieser Körper selbst ist, wie alte Dichterlaute es in hundertstimmigem Chore bezeugen (nicht blos in dem feststehenden mythologischen Bilde des „allsehenden Helios“, sondern auch in einer grossen Anzahl frei zuströmender Worte und Wendungen bei Homer, Pindar, Aeschylus, Sophokles und vielen Andern), ein Sehen, ein Schauen. Es ist ein Sehen, ein Schauen, wenn nicht der Gestirne selbst als individuell beseelter Geschöpfe, so doch jenes von Uranfang in die zu weitern Schöpfungsthaten aufgeregte Weltmaterie hineingehauchten Gottesgeistes, welcher in dem Lichterguss der Gestirne sich das Weltauge schafft, mittelst dessen er in das Dunkel der Materie hineinblickt. Ohne Sternen- und Sonnenlicht, ohne jenen von den Sternen, von den Sonnen in stetem Gleichmaass sich über die von Materie erfüllte Unendlichkeit des Raumes ergiessenden Lichtstrom wäre innerhalb der Schöpfung kein im engern Sinne organisches, kein Seelen- und Geistesleben denkbar. Die selbstleuchtenden Gestirne sind und bleiben, auch wenn sie nicht unmittelbar Stätten solches Lebens sein sollten, doch stets die Heerde, an welchen dasselbe sich entzündet; in diesem Sinne bewahrheitet auch an ihnen sich der Ausspruch, welchen der Prophet (Jes. 45, 18) von der Erde thut. Die ungeheuere Zurüstung elementarischer Processe, deren es bedarf, auf diesen Heerden die Flamme zu unterhalten: sie wäre für das Seelenleben, für das Geistesleben nicht verloren, gesetzt auch, dass das Seelenleben, das Geistesleben sich eine Stätte suchen müsste, entfernt genug von dem flammenden Heerde um die nähern Organe dieses Lebens vor dem Geschick zu sichern, ihrerseits von dem Feuer ergriffen und verzehrt zu werden. — Denn, bekennen wir es aufrichtig: auch nach den Analogien sporadischer Lichterzeugung innerhalb der irdischen Daseinssphäre, nach Analogie der Bedeutung, welche in den Hergängen solcher Erzeugung der Feuerprocess für sich in Anspruch nimmt, erwächst allerdings eine in alle Wege nicht geringe Wahrscheinlichkeit, dass die solarische Function perennirender Lichterzeugung, — auch wenn sie, wie die scharfsinnige Untersuchung der Polarisationserscheinungen durch Arago dies vermuthen lässt, als die Ausstrahlung einer zwischen zwei andere Atmosphären eingeschichteten Sonnenatmosphäre zu betrachten sein sollte, — schwerlich sich vertragen möchte mit der tellurischen Function organischer Lebenserzeugung oder mit einer irgendwie gleichartigen. (Die specifische Schwere des Sonnenkörpers kommt nahezu der specifischen Schwere des Wassers

gleich (1, 37 zu 1). Sollte vielleicht hieraus auf die Wahrscheinlichkeit geschlossen werden können, dass die morphologische Gestaltung der Elemente auf unserer Sonne nicht über das Stadium tropfbarer Flüssigkeit hinaus gelangt sei?) — Ueber die Möglichkeiten einer Gestaltung des creatürlichen Geisteslebens, bis zu welcher die Analogien des irdischen nicht hinanreichen — über solche Möglichkeiten dürfen wir nicht voreilig absprechen. Aber zu der Ansicht dürfen wir uns bekennen, dass in den zur Zeit vorliegenden Thatsachen der Erfahrung der physikalischen sowohl als auch der religiösen, dass eben so auch in den metaphysischen Voraussetzungen der Erfahrung, ein entscheidender Grund nicht vorliegt, der uns nöthigte, den selbstleuchtenden Centralkörpern des Universums noch eine andere Bestimmung in der Oekonomie des Schöpfungsganzen zuzuschreiben, als eben nur diese, welche der Augenschein ihnen anweist: durch ihre Schwerkraft die Regulatoren der Massenbildung und der Umlaufsbewegungen, so wie durch ihren Lichterguss der Quell einer über die Stufe kosmisch-organischer Gestaltung, welche durch sie selbst vertreten wird, hinausschreitenden Lebensentwickelung zu sein für andere nicht selbstleuchtende sondern von dem lebenweckenden Lichte der selbstleuchtenden abhängige Gestirne. Die Riesenarbeit der ersten Schöpfungsthaten: wir dürfen bis auf Weiteres sie als ausschliesslich darauf gerichtet ansehen, durch Fixirung eines strengen Mechanismus der kosmischen Lebensprocesse den aus diesen Processen sich erzeugenden Lichtstrom in das sichere Bett einzudämmen, in welchem er einherfliessen muss, wenn durch ihn der Fortschritt jener Arbeit zu ihren höhern Stadien ermöglicht werden soll.

607. Dass in allen Regionen des unendlichen Raumes, oder auch nur, dass in den durch wirklich zu unserm Auge dringende Lichtstrahlen unserer Beobachtung zugänglichen der kosmogonische Process schon jetzt bis zu dem hier bezeichneten Stadium der Auswirkung selbstleuchtender Centralkörper vorgeschritten sei: dies anzunehmen, dazu liegt für uns in den bis jetzt zur Ausführung gekommenen Begriffen unserer Creationstheorie keine Nöthigung. Es stellt sich uns vielmehr als das Wahrscheinlichere dar, dass die Schöpfungsarbeit, in einem Theile des Universums vorlängst bei diesem Ziele angelangt und auf Grund des Erreichten weiter vorgeschritten, gleichzeitig doch in andern Theilen immer neu von vorn beginnt an der dort noch unverarbeitet gebliebenen, noch nicht in kosmische Organismen zusammengezogenen Urmaterie. Wir dürfen annehmen, dass in jedem Zeitmomente seit der an irgend einem Orte des Raumes zuerst erfolgten Verwirklichung des Schöpfungszieles, alle Schöpfungsperioden zugleich in den verschiedenen Regionen des Universums vertreten sind. Mit dieser durch philosophisch-theologische

Gründe sich anempfehlenden Vermuthung stehen auch die Thatsachen astronomischer Erfahrung in wesentlichem Einklang.

Entscheidender noch in den öfter wiederholten Beobachtungen plötzlich aufleuchtender und dann wieder verschwindender oder in gemässigter Lichtintensität fortstrahlender Gestirne, und auch solcher, deren Lichtintensität einen periodischen Wechsel zeigt, entscheidender wohl hierin findet die Annahme eines noch jetzt, oder wenigstens noch zu der Zeit, in welcher das Licht, welches heut zu Tage unser Auge trifft, aus seinen Quellen hervordrang, fortdauernden Entstehungsprocesses solarischer Körper ihre Bestätigung, als in der, wenn auch gleichfalls im Sinne dieser Annahme leicht zu deutenden Wahrnehmung jener Tausende von fernen Lichtnebeln, über welche noch heut zu Tage die Männer der Wissenschaft in abweichenden Meinungen auseinandergehen. Denn von diesen sind so manche schon durch gesteigerte teleskopische Mittel in wirkliche Sterngruppen aufgelöst worden; man kann es daher natürlich finden, wenn die Hypothese ihre Anhänger behält, es werde bei noch fernerer Steigerung dieser Mittel gelingen, sie alle in gleicher Weise aufzulösen. Es verhält sich hier ähnlich, wie mit der s. g. *generatio aequivoca* im Gebiete der vegetabilischen und animalischen Organismen. Wie dort, so gehen auch hier die Interessen der verschiedenen Forschungswege aus einander. So wenig dem Astronomen die eben bezeichnete Vermuthung, eben so wenig kann es dem philosophischen Forscher verargt werden, wenn er umgekehrt, nach Analogie der zuvorgedachten Erscheinung und nach Analogie von Erscheinungen der Art, wie im Bereiche unsers Sonnensystems das Zodiakallicht und der Saturnusring, auch wohl wie Kometen, Sternschnuppen und Meteorsteine, die überwiegende Wahrscheinlichkeit festhält, wenn nicht in allen, so doch in einigen jener Lichtnebel und Nebelsterne wirklich noch im Processe ihrer Bildung begriffene Welten zu erblicken, solche, in denen sich der Trieb der Lichtbildung, die Bestimmung der Consolidation zu wirklichen Weltkörpern, selbstleuchtenden Centralkörpern kosmischer Systeme und planetarischen oder lunarischen Nebenkörpern, durch ein perennirendes Phosphoresciren der Dünste kundgiebt, woraus allmählig kosmische Individuen hervorgehen sollen. — Was aber die im richtig verstandenen idealen Interesse einer theologisch-philosophischen Creationstheorie auf das Entschiedenste zu behauptende Gleichförmigkeit sowohl der wirkenden Kräfte, als auch der immanenten Zwecke und der vornehmlichsten Entwickelungsstadien des kosmogonischen Processes betrifft: so ist für sie die glänzendste empirische Bestätigung hervorgegangen aus der genaueren Beobachtung gerade derjenigen Erscheinung, welche beim ersten Anblick gegen die Richtigkeit dieser Annahme Bedenken erregen konnte. Durch die gelungene Berechnung des geordneten Laufes einer schon jetzt ziemlich ansehnlichen Reihe von Doppelsternen ist die Geltung des Gravitationsgesetzes als für sich allein vollkräftigen Regulators der kosmischen Bewegungen in allen Regionen des Fixsternhimmels eben so

auch erfahrungsmässig über allen Zweifel erhoben, wie sie es speculativ durch die von uns erkannte und im Obigen nachgewiesene metaphysische Nothwendigkeit dieses Gesetzes ist. Damit sind die phantastischen Hypothesen von Anziehungskräften anderer und vermeintlich höherer Art, in denen wir auch jetzt noch hin und wieder theologisirende Naturbetrachter sich ergehen sehen, niedergeschlagen oder auf ihren wahren Werth zurückgeführt: Letzeres, sofern etwa solche Hypothesen noch die Deutung zulassen, dass mit jenen Anziehungskräften die kosmisch-organischen Principien gemeint sind, welchen auch wir neben der Schwerkraft und über derselben ihren Platz in dem Begriffe des kosmogonischen Processes vindicirt haben (§ 600). Ganz die entsprechende allgemeine Geltung nämlich, wie dem Gravitationsgesetze, wird nach unserer vorstehenden Entwickelung auch der Nothwendigkeit einer Vermittelung des perennirenden Lichterzeugungsprocesses durch mechanische, dynamische und chemische Bewegungen im Innern der selbstleuchtenden Gestirne zugeschrieben werden dürfen, und durch die Einfügung dieser Bewegungen in einen Kreislauf, analog dem Kreislaufe organischer Lebensbewegungen. Das von den Gestirnen ausströmende Licht, um es noch einmal zu sagen, verhält sich zu solchem Kreislaufe ganz entsprechend, wie im animalischen Organismus das Leben der Seele znm Kreislaufe der leiblichen Functionen. Es mag erlaubt sein, in diesem metonymischen Sinne das Licht die Seele des selbstleuchtenden Gestirnes zu nennen. Dagegen lassen sich in der nähern Modalität der lichterzeugenden Processe, auch dies nach Analogie der Lebensfunctionen tellurischer Organismen, unberechenbare Verschiedenheiten annehmen, und eben so auch in der näheren Modalität der Gestaltung und Umlaufsbewegung der einzelnen Gestirne; das eine wie das andere ohne Beeinträchtigung des Grundtypus. Das Phänomen der Doppelsterne selbst lässt sich, auch ohne Hypothesen jener weitergreifenden, übrigens durch unsern Standpunct, wie schon bemerkt, nicht schlechthin ausgeschlossenen Art zu Hilfe zu nehmen, welche den Selbstleuchtern als solchen oder einem Theile der Selbstleuchter noch eine höhere geistige Bestimmung anweisen würden, auf das Einfachste erklären als Wirkung der blos räumlichen Nähe jener Massen, deren jede nichts destoweniger der andern gegenüber ihre volle Selbsständigkeit auch als Mittelpunct peripherischer Gestirne gar wohl behaupten kann.

608. Durch materielle, mechanische und chemische Bewegungen aus der Materie erzeugt, nimmt das creatürliche Licht in sofern seinerseits die Natur einer körperlichen Materie an, als es, gleich dem urgeschaffenen Weltstoffe, als eine schlechthin allgemeine, in sich selbst gleichartige und unbegrenzte Wesenheit, in die Unendlichkeit des Raumes hinausstrebt. Seine Besonderung zu qualitativen Unterschieden, seine Erfüllung mit räumlich begrenzten und begrenzenden Gestalten, den Gestalten entsprechend, die in der vorcreatürlichen

Natur mit derselben Spontaneität, wie dort das Licht selbst, dem zeugenden Mutterschoosse des göttlichen Gemüthes entquillen: auch diese wird hier zu einem mechanischen Processe, aber zu einem von dem Processe der Erzeugung des Lichtes ausdrücklich unterschiedenen. Diese zwei Processe treten zu einander in das Verhältniss des Gegensatzes, dessen allgemeiner Typus in der creatürlichen Natur durch den Gegensatz des schaffenden Gottesgeistes zur empfangenden Weltmaterie gegeben ist. Das Licht als solches, das allgemeine Licht empfängt, als bildsame Materie, seine Gestaltung von der bereits gestalteten Materie,*) welcher, als der Vertreterin der göttlichen Willensmacht, in diesem grossen Doppelprocesse die Functionen des bildenden Geistes übertragen sind.

*) In diesem Sinne spricht Kepler von einer *lux in potentia, lux sepulta in pellucidi materia, lucula quae materiae est concreta,* und sucht daraus den Ursprung der Farben abzuleiten.

609. So, wie hier gezeigt, stellt sich zwischen den zwei Momenten des Gegensatzes das Verhältniss in dem creatürlichen Lichte als solchem, in dem durch die Bewegungen der Materie, durch welche es erzeugt wird, materialisirten Lichte. Wiefern jedoch in dem kosmogonischen Gesammtprocesse der Erzeugung selbstleuchtender Weltkörper die Kraft und Wesenheit des schaffenden Gottesgeistes als Entelechie, als inwohnender lebendiger Selbstzweck in die Wesenheit des von diesen Körpern perennirend entsandten Weltlichtstromes eingegangen ist: so kommt es noch einmal für dieses Verhältniss zu einer Umkehrung. Der den selbstleuchtenden Centralkörpern entquillende Lichtstrom wird zu einer zeugenden Potenz, deren befruchtende Einwirkung fortan für alle weitere Gestaltung der Materie, für die Aufschliessung derselben zu noch höheren und intensiveren Lebensprocessen die Bedingung bleibt.*) Der kosmogonische Process tritt mit Erzeugung dieses Weltlichtes in sein zweites Stadium, in das nämliche, welches auch in der mosaischen Schöpfungsurkunde, obwohl dort in nicht ganz abgeklärter Vermischung mit Momenten, die noch dem ersten angehören, durch das Bild des zweiten Schöpfungstages bezeichnet ist.**)

*) *Concipit a Sole Tellus et impregnatur annuo partu. Copernicus.*

**) Das Werk dieses zweiten Schöpfungstages wird bekanntlich in der kindlichen Anschauungsweise der Urkunde als eine „Veste“ bezeichnet (רָקִיעַ Gen. 1, 6. vergl. Ps. 19, 2). Ohne Zweifel ist die in

dieses Wort hineingelegte Vorstellung zunächst die einer Hohlkugel (חוּג Sprüchw. 8, 27. Hiob 22, 14). Indess scheint die in sinnbildlich bedeutsamen Zusammenhängen berührte Vorstellung unterirdischer Wasser (Gen. 7, 11. 8, 2, auch wohl Sprüchw. 8, 28) auf eine Ansicht hinzuweisen, wonach unter רקיע wesentlich auch mit die Erdveste zu verstehen wäre, deren Schweben über dem Nichts des leeren Raumes, wie man sich aus Hiob 26, 7 erinnert, der alttestamentlichen Poesie ein Gegenstand staunender Bewunderung war. — In den „obern Wassern" wollte Origenes die ätherische Natur der Engelwelt ausgedrückt finden. Hierin ihm beizustimmen haben zwar selbst so zu allegorischen Deutungen geneigte Kirchenlehrer, wie Hieronymus, Bedenken getragen. Dennoch wage ich die Meinung auszusprechen, dass der eigentliche Kern der biblischen Vorstellung von dem Gegensatze der obern und der untern Wasser kein anderer ist, als der, freilich nur in unsicherer Ahnung erfasste und in stark materialisirtem Bilde ausgesprochene Gegensatz der dem festen Weltenbau vorangehenden und der ihm nachfolgenden Lebensbewegungen. — Uebrigens haben auch die altprotestantischen Dogmatiker sich bereit erklärt, für die Vorstellung des רקיע auf jedweden Begriff des Weltgebäudes eine Deutung oder Anwendung zu gestatten, welcher sich astronomisch als der richtige erweisen würde. (*Simplicissime per Firmamentum intelligimus totum systema coelestium si qui sunt orbium. Gerhard Loc. theolog.*)

610. Dieses zweite Schöpfungsstadium nun ist, für den Erfahrungskreis des Menschengeschlechts, den religiösen sowohl wie den ausserreligiösen, bezeichnet durch die peripherischen, zunächst und insonderheit durch die planetarischen Körper unseres Sonnensystems. Nur mit diesen und mit den ihnen analog, in analogem Gegensatze zu den selbstleuchtenden Centralgestirnen zu denkenden peripherischen Gestirnen anderer Weltregionen wird also unsere nachfolgende Betrachtung sich zu beschäftigen haben. Denn, entweder sind wirklich nur sie es, welche wir als den Schauplatz einer von jenem Stadium, welches im Obigen von uns bezeichnet ward, weiter vorschreitenden Entwickelung des Schöpfungsprocesses zu betrachten haben, oder, wenn ja auch den selbstleuchtenden Weltkörpern ein unmittelbarer Antheil an diesem Fortschritte beschieden sein sollte, so würden in allen den Beziehungen, welche solchen Fortschritt betreffen, auch sie in die Analogien einzuschliessen sein, welche wir, auf Grund metaphysischer und theologischer Principien, von der Lebensentwickelung auf unserem Erdplaneten auf entsprechende Lebensentwicklungsprocesse in andern Weltregionen zu ziehen uns berechtigt achten dürfen.

Die mechanistischen Theorien von der Entstehung des Weltalls,

deren Verdienste und relativer Berechtigung wir im Obigen die gebührende Anerkennung nicht versagt haben, die Theorien eines Kant, eines Laplace und anderer Forscher, welche denselben Weg betreten haben, sie alle finden wir, wie die Natur des Erfahrungsstandpunctes es mit sich bringt, in welchen die menschliche Wissenschaft gestellt ist, vorzugsweise damit beschäftigt, über die Entstehung der peripherischen Körper unsers Sonnensystems und ihrer cyklischen Bewegungen Rechenschaft zu geben, in der Weise, wie sie begründet ist in den Voraussetzungen, von denen sie ausgehen. In Zufälligkeiten der Mischung jenes über den ganzen Raum, den jetzt ein Weltsystem einnimmt, verbreitet gewesenen Weltendunstes, den sie als von Anfang an aus schwereren und leichteren Bestandtheilen atomistisch zusammengesetzt vorstellen, wird von ihnen der Grund gesucht, der es verhindert habe, dass nicht alle Stofftheile dieses Dunstes sich in dem allmälig sich zusammenballenden Centralkörper vereinigten, der es vielmehr bewirkte, dass die nämlichen Umschwungsbewegungen der noch ungeschiedenen Dunstmasse, welche im Centralkörper die Achsendrehung zur Folge hatten, in verschiedenen von ihm abgetrennten, erst ringförmig in entsprechender Kreisbewegung ihn umgebenden, dann in Gestalt besonders zusammengeballter Gestirne ihn in einer und derselben Ebene, oder nur wenig geneigt gegen diese Ebene, desgleichen in einer und derselben Bewegungsrichtung umkreisenden Körpern die Erscheinung ihrer selbstständigen, aber doch zugleich vom Centralkörper abhängig bleibenden Existenz und Bewegung hervorriefen. Dies Alles wie bei den Planeten im Verhältniss zur Sonne, so bei den Trabanten im Verhältniss zu den Planeten. Auch über die Gründe, durch welche den peripherischen Körpern das Licht entzogen ward, womit der Centralkörper leuchtet, fehlt es begreiflicher Weise in diesen Theorien nicht an mechanistischen, ihrem übrigen Zusammenhange angepassten Hypothesen; desgleichen über so manche Erscheinungen in den Massenverhältnissen und dem Umlaufsbewegungen der einzelnen planetarischen und lunarischen Körper. — Es liegt, wie man sieht, diesen Theorien und Hypothesen überall die Voraussetzung zum Grunde, dass, den wirkenden Ursachen gegenüber, welche die Zusammenballung des Urgases in die selbstleuchtenden Centralkörper bewirkt haben, die Gründe, welche die Aussonderung eines Theiles der Stoffmasse zu peripherischen Gestirnen herbeigeführt haben, von Haus aus zufällige waren, oder wenigstens als zufällige betrachtet werden können. Denn allerdings, der Möglichkeit einer gleich ursprünglich auf den letzten Zweck gerichteten Anlage des Urzustandes der Materie wollen auch jene Theorien nicht präjudiciren; in der Kantischen wird solche Vorausbestimmung selbst ausdrücklich angenommen und in Rechnung gebracht (§ 580, § 597). Dem Sinne der unsrigen wird man es entsprechend finden, wenn wir, beiden Annahmen gegenüber, die Forderung aufstellen, dass bei der Bildung der peripherischen Körper, ganz eben so wie bei jener der centralen (§ 600), teleologische Principien von vorn

herein als wirksam zu denken sind, solche, die in der Gestaltung des Urstoffs als solchen noch nicht als wirksam gedacht werden können, und zugleich, dass die Wirksamkeit dieser Principien als eine durch die teleologische Stellung der selbstleuchtenden Centralgestirne ausdrücklich bedingte zu denken ist. Auch nach unserer Anschauung also wird der Process der Entstehung der peripherischen Sternsysteme nicht eher begonnen haben, als nachdem der Entstehungsprocess der Centralkörper schon bis zu einem gewissen Stadium vorgeschritten, nicht aber erst, nachdem derselbe bereits vollendet war. — Uebrigens glaube ich, im Interesse der Vereinigung dieser Lehre mit den Momenten der Wahrheit in den mechanistischen Kosmogonien, und im Interesse der Erklärung so mancher astronomischen Phänomene, welche eine vorsichtige Zurückhaltung in der Anwendung teleologischer Principien allerdings als räthlich erscheinen lassen, auch dies noch bemerken zu dürfen, dass, unbeschadet der lebendigen Teleologie des Ganzen der kosmogonischen Processe, ein zufälliger, nicht selbst in dieser Teleologie begründeter Anlass der peripherischen Bildungsprocesse auch nach unsern Voraussetzungen nicht nothwendig ausgeschlossen ist. Denn wenn auch in der ersten Schöpfung der Weltmaterie nach richtiger Auffassung des Wesens dieser letzteren der Zufall keine Stelle findet: so tritt derselbe doch sogleich ein bei der ersten Theilung derselben, bei der ersten Bildung der kosmischen Urelemente aus dem Schöpfungsurgewitter. Diese nämlich kann, wie wir von vorn herein festgestellt haben (§ 585 ff.), nicht gedacht werden ohne jene Selbstthätigkeit der creatürlichen Substanz, welche die Ergebnisse, wie sehr ihnen auch im Ganzen und Grossen das Gepräge der Zweckmässigkeit aufgedrückt sein wird, doch in allen einzelnen Momenten mehr oder weniger als zufällige erscheinen lässt. Immerhin können wir daher auch dies als denkbar gelten lassen, dass der Gegensatz centraler und peripherischer Körper sich zuletzt auf thatsächliche Momente in der Beschaffenheit und Mischung der Elemente des Sonnensystems zurückführt, welche nicht mit Nothwendigkeit begründet sind in der unmittelbar dem schöpferischen Geiste der Gottheit entstammenden Idee, sondern, wie gesagt, in den Zufälligkeiten, mit denen der Process der Verwirklichung dieser Idee unter allen Umständen behaftet ist. Wir gehen noch einen Schritt weiter; wir lassen auch die Möglichkeit gelten, dass durch eben diese Zufälligkeiten ein Theil der Masse sich vielleicht als unbrauchbar herausgestellt haben kann für den grossen Plan des Ganzen, und dass in Bezug auf diesen Theil die weitere Schöpfungsarbeit nur darauf ausgehen konnte, den Störungen zu begegnen, welche aus dem Vorhandensein solcher Massentheile sich hätten für das Gauze oder für die einer höhern Lebensentwickelung aufgeschlossenen Theile dieses Ganzen herausstellen können. Immerhin möglich, dass auch unter den beziehungsweise selbstständigen Körpern unsers Sonnensystems, unter Kometen und Trabanten und vielleicht selbst in der Reihe der Planeten einer oder der andere sich befindet, dem in dem grossen Ganzen keine

andere Bestimmung zugewiesen ist, als nur eben diese, Theile der Gesammtmasse, welche für die Zwecke des Ganzen entweder durch ihre Natur von vorn herein unbrauchbar, oder durch die allmählig erfolgende Gestaltung unbrauchbar geworden waren und gleichsam als Schlacken ausgeworfen werden mussten aus dem im Processe seiner Bildung begriffenen Kosmos, durch ihre Verselbstständigung zu kosmischen Individuen unschädlich zu machen für die Ordnung dieses Ganzen. Dass jedoch mit dieser Bestimmung die Bedeutung der peripherischen Körper nicht erschöpft ist: davon überzeugt uns, zugleich mit dem Ergebnisse unserer allgemeinen Betrachtung, auch empirisch auf das Entschiedenste das Beispiel des Körpers, an dessen Existenz unsere eigene, und mit derselben die Gesammtheit der Erfahrungsthatsachen geknüpft ist, an welche wir zum Behufe weiterer Orientirung auch über die allgemeinen kosmischen Verhältnisse zunächst angewiesen sind. Hier nämlich, hier ist uns thatsächlich das Schauspiel einer Entwickelung geboten, welche unzweifelhaft hinausgeht über das Stadium, welches wir in den selbstleuchtenden Körpern als solchen dargestellt gefunden haben. Solche Entwickelung nun kann nur das Werk teleologischer Principien einer höher stehenden Ordnung sein, durch welche entweder gleich von vorn herein der Gegensatz centraler und peripherischer Weltkörperbildung als ein wesentliches Moment des kosmogonischen Processes gesetzt war, oder welche erst hinterher von jenen Zufälligkeiten in der spontanen Auswirkung der Elementarsubstanzen Besitz ergriffen haben. Das erstere anzunehmen wird derjenige nicht umhin können, welcher in dem Zusammenhange unserer Darlegung Gründe gefunden hat für die überwiegende Wahrscheinlichkeit einer ausschliesslichen Bestimmung der Centralkörper für den Zweck perennirender Erzeugung des Weltlichtes. Die andere Annahme bleibt demjenigen offen, der in Ermanglung entscheidender Erfahrungsthatsachen es für das Sichrere erkennt, in Ansehung auch der selbstleuchtenden Körper die Möglichkeit einer Bestimmung unmittelbar für die höhern Stufen der Lebensentfaltung nicht als ausgeschlossen zu denken.

Ohne nun an unserm Theile uns für das eine oder das andere Glied dieser Alternative zu entscheiden, finden wir jedoch durch obige Erwägung uns den Gang unserer weiteren Betrachtung deutlich vorgezeichnet. Für uns hat jene Möglichkeit einer höhern Entwickelung auch der solarischen Weltkörper, welche wir als Möglichkeit unangetastet lassen, doch nicht eine in das Wesentliche des Inhalts dieser Betrachtung eingreifende Bedeutung. Der Gegensatz centraler und peripherischer, solarischer und planetarischer Weltkörper, gesetzt auch, dass er für das Ganze der kosmischen Entwickelung nur von untergeordnetem, nur von zufälligem Belang sein sollte, dass also, denn dies würden wir dann annehmen müssen, in der eigenen Lebensentfaltung den selbstleuchtenden Weltkörpern ein anderer, aequivalenter Gegensatz an seine Stelle träte: er, dieser Gegensatz, ist jedenfalls für den Erfahrungskreis, in dessen Mitte wir gestellt sind und an dessen

Inhalt unser Wissen und Forschen gewiesen ist, eine Thatsache von durchgreifender Bedeutung. Der Centralkörper unsers Sonnensystems, wie es sich auch mit seiner etwa auf ihm selbst, und dem entsprechend auf andern selbstleuchtenden Weltkörpern stattfindenden Lebensentfaltung verhalten möge, er hat in alle Wege für die Lebensentwickelung, von welcher wir im Nachfolgenden zu handeln haben, nur die Bedeutung einer Weltleuchte, nur die Bedeutung einer Quelle jenes nach mechanischen Gesetzen in gestaltloser Allgemeinheit und selbstloser Aeusserlichkeit über das räumliche Universum als Bedingung sowohl des fortgehenden schöpferischen Werdens, als auch des in weitere, individueller bestimmte Gestaltung gefassten Daseins sich ergiessenden Lebensstromes. — Dies die freilich sehr eingeschränkte Wahrheit, welche wir auch den Sätzen der Hegel'schen Philosophie über die Bedeutung des Lichtes und des selbstleuchtenden Centralkörpers zugestehen können, ohne aber damit den unzureichend begründeten und bis zur Crudität abstrusen Charakter dieser Philosopheme vertreten zu wollen. Wollte man denselben auch alle ihre Prämissen zugeben, jene Prämissen, in denen sie das Licht, zugleich mit dem selbstleuchtenden Weltkörper, ohne alle physikalische eben so wie ohne alle theologische Vermittelung in die „Aeusserlichkeit" des Raumes hereintreten lassen, um die „Körper der entwickelten Individualität" mit dem nöthigen Vorrath „ideeller Allgemeinheit" zu versorgen: was müsste man auch dann noch zu der Willkühr sagen, mit welcher der Plural von „Körpern entwickelter Individualität" urplötzlich, ohne auch nur den Schein einer Motivirung, mit einem Singular vertauscht, und statt der Reihe sämmtlicher Planeten nur der eine Erdplanet untergeschoben wird? — Auch die ungleich sorgfältiger entwickelten Argumente eines Whewell gegen die Wahrscheinlichkeit einer höhern Lebensentwickelung auf den sonnennäheren und den sonnenferneren Planeten unsers Sonnensystems würden doch immer nur unter der Voraussetzung ihre Geltung behaupten können, dass die Beschaffenheit und Wirkungsweise der Elemente, die Gesetze des chemischen Processes genau die nämlichen seien im ganzen Umkreise des Sonnensystemes. Solche Voraussetzung aber ist für uns im Princip schon widerlegt durch unsere obigen Bemerkungen über die Abhängigkeit aller besonderen mechanischen und chemischen Gesetzmässigkeit der körperlichen Dinge und ihrer Processe von dem Wirken der teleologischen Mächte, aus welchen sie ihren Ursprung haben. Sie wird in Bezug auf die peripherischen Weltkörper als solche alsbald noch ihre bestimmtere Widerlegung finden. Und so werden wir uns denn unserseits durch das Bewusstsein des allerdings wohlbegründeten Rechtes, für das Erdenleben die allgemein kosmischen Lebenselemente nur als bedingende, als vorbereitende und dienende in Anschlag zu bringen, doch nicht zu dem übereilten Schlusse verleiten lassen, dass die Wissenschaft überhaupt in keiner Weise die Möglichkeit einer der irdischen analogen und vielleicht über die Zielpuncte der irdischen noch hinausgehenden Lebensentfaltung in andern

Weltregionen anzuerkennen und bei Untersuchung des Verhältnisses der irdischen Lebensentfaltung zu ihren theologischen Voraussetzungen in Anschlag zu bringen habe. Solcher Schluss, willkommen wie er es allerdings dem bisher in der Theologie herrschenden Dogmatismus sein müsste, er würde ein unberechtigter sein, selbst wenn sich, was nicht der Fall, für das Bereich unsers Sonnensystems die alleinige Bestimmung des Erdplaneten zu den höhern Stufen organischer Lebensentfaltung zur Wahrscheinlichkeit oder gar zur Gewissheit bringen lassen sollte. Der Organismus des Erdplaneten ist das unstreitig Höhere jedem solchen kosmischen Organismus gegenüber, welcher in dem Processe perennirender Lichterzeugung gipfelt; aber dieselben Momente, welche ihn als dieses Höhere bezeichnen, eben sie werden ihn, dafern sie von der Wissenschaft richtig aufgefasst sind, stets zugleich als den Typus für eine unendliche Möglichkeit entsprechender Lebensentfaltungen erscheinen lassen.

611. Die schöpferische Auswirkung der peripherischen Gestirne unsers Sonnensystems, denen entsprechende wir in der Umgebung anderer selbstleuchtender Gestirne wenigstens als möglich, wohl auch als wahrscheinlich vorauszusetzen haben: sie hat in ihrem ganzen Verlaufe zu ihrer Voraussetzung dieselbe Doppelwirkung des Centralkörpers durch Gravitation und Lichterguss, an welche auch in den fertigen Weltkörpern überall unwiderruflich die physikalischen Functionen ihres Gesammtlebens geknüpft bleiben. Wie im Dasein, so auch bereits im Entstehen derselben sind die Gesetze des centralen Mechanismus das Band, welches die peripherischen Körper unter einander und mit dem Centralkörper gleichsam schon an der untern Grenze ihres Daseins zu einem lebendigen Ganzen verknüpft. Und auch für die Centralkörper ihrerseits wird durch eben diesen Mechanismus der Schwere und der Lichtverbreitung die Gemeinschaft und Wechselbeziehung unterhalten, ohne welche auch sie nicht zu denken sind.

612. Aus dieser Gemeinsamkeit eines centralen Mechanismus ist jedoch mit nichten darauf zu schliessen, dass der Entstehungsprocess der peripherischen Weltkörper seinerseits ausschliesslich bestimmt sei durch die Gesetze dieses Mechanismus. Der Begriff dieses Entstehungsprocesses ist nicht vollständig erklärt, wenn man ihn als bestehend vorstellt nur in einer Einordnung der zu den Functionen, welche sie im planetarischen Leben zu vollziehen haben, schon vollständig vorausbestimmten Stoffe in den vermeintlich allein durch mechanische oder mechanisirte Kräfte herzustellenden Zusammenhang. Vielmehr, wie in dem Bildungsprocesse der Centralkörper

als solcher, ganz eben so haben wir auch in den Bildungsprocessen der peripherischen Körper die Stoffe selbst, aus welchen die Körper gebildet werden, auf dem Wege spontaner organischer Epigenesis als hervorgehend zu denken durch wiederholte Niederschläge aus dem allgemeinen, durch die Bildung der Centralkörper zwar bereits in eigenthümlicher Weise specificirten, aber keineswegs dadurch zu wirklicher Neuschöpfung untauglich gewordenen Urstoffe. Die peripherischen Weltkörper, sofern sie in diesen kosmogonischen Processen zu der Reife gedeihen, die ihnen in dem Weltplane zugedacht ist, werden dadurch zu selbstständigen, in dem Sinne, den wir oben (§ 600) näher bezeichnet haben, beseelten Organismen, ein jeder von ihnen gebunden an eine ihm eigenthümliche Gesetzmässigkeit der innerhalb seines Bereiches stattfindenden dynamischen, chemischen und organischen Processe, an einen eigenthümlichen Mechanismus in dem jetzt gebräuchlichen, minder streng und scharf abgegrenzten Sinne des Wortes, nach welchem darunter ein jeder Complex von Bewegungsgesetzen körperlicher Stoffe, auch solcher, die auf bestimmten empirischen Voraussetzungen beruhen, verstanden wird.

Wie wir uns auch die Anfänge des Entstehungsprocesses der peripherischen Gestirne denken mögen, ob in der Weise jenes Occassionalismus, den wir im Obigen als eine wenigstens mögliche, in Bezug auf manche dieser Gestirne vielleicht selbst als eine wahrscheinliche Hypothese gelten liessen, oder als Verwirklichung einer unmittelbar in der Nothwendigkeit des Schöpfungsplanes begründeten, in den Centralkörpern noch nicht verwirklichten Schöpfungsstufe: in alle Wege ist dieser Entstehungsprocess ein noch mehr zusammengesetzter, als die Entstehung und Auswirkung der centralen Gestirne. Denn ausser den allgemeinen mechanischen und teleologischen Potenzen, welche in beiden Processen auf gleiche Weise wirksam sind, kommen hier noch die Einflüsse des Centralkörpers in Betracht, deren Wirksamkeit wir für das Entstehen der peripherischen nicht minder, wenn auch nicht überall in derselben Weise, vorauszusetzen haben, wie für die Lebensfunctionen, die in ihnen vorgehen, nachdem sie unwiderruflich ihre Stelle in der Ordnung des Ganzen eingenommen haben. Man mag es immerhin als annoch problematisch ansehen, inwieweit die Einflüsse sowohl der Massenwirkung, als auch der Lichtströmung, welche das peripherische Gestirn vom centralen empfängt, bei seiner Entstehung schon in der actualen, zu strenger Gesetzlichkeit abgegrenzten Weise als mechanische Wirkungen theils im engern, theils im weitern Sinne stattgefunden haben, an welche nach vollendetem Bildungsprocesse der Ablauf der planetarischen Lebensfunctionen gebunden ist. Man mag dies, sage ich, als problematisch ansehen, sofern es sich in keinem der beiden oben als möglich gesetzten Fälle annehmen lässt,

dass der Entstehungsprocess der peripherischen Gestirne überall erst nach Ablauf der Zeit, welche der Bildungsprocess der centralen für sich in Anspruch nimmt, sollte begonnen haben. In alle Wege aber muss, wo die Bedingungen zu einer realen, an die festen Gesetze der gegenwärtig bestehenden Weltordnung gebundenen Einwirkung noch fehlen, auch da bereits, zugleich mit der allgemeinen mechanischen, in welcher schon vermöge ihrer Gravitation alle Theile der Weltmaterie unter einander begriffen sind, eine ideale teleologische Einwirkung stattgefunden haben. In die teleologischen Principien, welche den Werdeprocess der peripherischen Gestirne beherrschten, muss die Beziehung zum Centralkörper, muss die Einwirkung, welche das Gestirn nach Vollendung des kosmischen Baues durch Schwere und Licht des Centralkörpers erfahren soll, als mitbestimmendes Moment eingegangen sein. Die peripherischen Gestirne sind bestimmt, in die streng abgeschlossene Sphäre eines auch unabhängig von ihnen geordneten Kreislaufes von Ursachen und Wirkungen einzutreten. Darum muss der Process ihrer Entstehung sich den Gesetzen dieses Verlaufes einfügen, während er zugleich damit beschäftigt ist, einem neuen Mechanismus das Dasein zu geben, dessen Grundbestimmungen, sofern sie materieller Art und nicht von der Natur der allgemein metaphysischen und mathematischen sind, von den organischen Principien, welche in diesem Entstehungsprocesse walten, und von den überall als spontan zu denkenden Wirkungen dieser Principien in Abhängigkeit stehen.

Mit dem Ausdruck „Mechanismus" bezeichnen wir hier, einem Wortgebrauche folgend, welcher in der gegenwärtigen philosophischen und naturwissenschaftlichen Literatur weit um sich gegriffen hat, obwohl sich gegen seine Genauigkeit Einwendungen dürften erheben lassen, jeden in sich, durch bestimmte thatsächliche Voraussetzungen abgeschlossenen Kreis des Wirkens von Bewegungsgesetzen: theils der allgemein mechanischen, bei aller und jeder materiellen Bewegung auf ganz gleichmässige Weise in Kraft tretenden, weil auf metaphysische und mathematische Nothwendigkeit sich begründenden, theils aber auch der besondern, auf der eigenthümlichen Natur, den eigenthümlichen Gegensätzen der Stoffe beruhenden, wie sie sich in jeder Daseinssphäre anders gestalten. Die Gesetze der erstern Art, unter welchen zugleich mit den allgemeinen Bewegungsgesetzen der ponderablen Materie auch die ihrer Natur und ihrem Wesensgrunde zufolge nicht minder allgemeinen und nothwendigen Bewegungsgesetze der sogenannten Imponderabilien inbegriffen sind, pflegt man meist in Bausch und Bogen mit dem Namen der physikalischen, die der letztern Art mit dem Namen der chemischen zu bezeichnen. Doch ist in den herrschenden Theorien der Unterschied beider nicht so scharf gegen einander abgegrenzt, wie es im philosophischen und auch im theologischen Interesse zu wünschen wäre. Durch die Zusammenfassung beider unter dem gemeinschaftlichen Namen der mechanischen wird die Ansicht begünstigt, als ob sie beide von gleicher

Natur und Abstammung seien; ein Vorurtheil, dem wir hier nochmals auf das Nachdrücklichste widersprechen müssen. Wir werden in der Folge zeigen (§ 620), wie jeder Organismus, jeder pflanzliche, jeder thierische einen eigenthümlich specificirten Mechanismus in sich schliesst, einen Kreis physikalischer und chemischer Bewegungen der in ihm zusammengefassten Stoffe, dessen Gesetze zu einem Theile die allgemeinen sind, die für die gesammte Sphäre des Erdplaneten als solchen, zu einem andern Theile solche, die für alle organische Wesen derselben Daseinssphäre gelten, nochmals zu einem andern Theile aber jedweder besondern Gattung organischer Creaturen eigenthümliche. Gilt dies sogar von den vegetabilischen und animalischen Organismen der irdischen und ohne Zweifel auch jeder andern Daseinssphäre: wie sollte nicht um so viel mehr von dem Gesammtorganismus eines planetarischen Weltkörpers und jedes Weltkörpers überhaupt eben dies gelten, dass er durch sein organisches Lebensprincip die Stoffe, aus welchen er zusammengesetzt ist, in eigenthümlicher Weise specificirt und dadurch ein eigenthümliches, für die Stoffe keines andern Weltkörpers genau so, wie für die seinigen, giltiges System von Gesetzen stofflicher Wechselwirkungen, das heisst eben, wie wir es vorhin ausdrückten, ein eigenthümliches System des Mechanismus begründet? In diesem Systeme werden allerdings nicht nur, selbstverständlich, die Gesetze des allgemeinen physikalischen Mechanismus als Voraussetzung inbegriffen sein, sondern auch ein gewisser Umkreis stofflicher Bestimmungen, welche diesem Weltkörper mit seinen Nebenplaneten, mit dem ganzen Inbegriffe der kosmischen Massen, die mit ihm das nämliche Sonnensystem ausmachen, gemeinsam sind. Ein Irrthum aber wäre es, in dieser Gemeinschaft alle die Gesetze stofflicher Wechselwirkung, welche zum Lebensprocesse eines solchen Körpers gehören, erschöpft zu meinen. Solcher Irrthum kann, um es noch einmal zu sagen, nur hervorgehen aus einer Verwechslung der besondern empirischen Gesetze stofflicher Bewegung und Wechselwirkung mit den allgemein mechanischen; aus einer Miskennung eben so des Momentes absoluter metaphysischer Nothwendigkeit in diesen letzteren, wie der Abhängigkeit von teleologischen Principien und des Charakters organischer Lebendigkeit in jenen ersteren. Solche Verwechslung ist fehlerhaft, wenn sie, unter Verleugnung des organisch-teleologischen Momentes, aus den verwickelten Fäden des Mechanismus todter Kraftwirkungen einen Knoten schürzt, welcher nur durch die Dazwischenkunft eines *deus ex machina* gelöst werden kann; sei es nun dass dieser Maschinengott in die Maske eines persönlichen Demiurgos gekleidet werde, oder dass er es nicht scheue, in der nackten Gestalt des blinden Ungefährs oder Zufalls aufzutreten. Aber sie wird dadurch nicht besser, wenn sie, solchem Fatalismus gegenüber, mit Hegel den „tiefen Vernunftinstinct" preist, welcher Kepler dazu antrieb, die Abstände der Planeten unsers Sonnensystems gegenseitig von einander und zugleich ihre Grösse, Schwere und sonstige Eigenschaften als Momente einer vermeintlich metaphysi-

schen Nothwendigkeit auf mathematische Formeln zurückzuführen: — ein Lob, dessen der grosse Mann nicht bedarf, der sich hier eben nur in Bezug auf die Stelle vergriffen hatte, an welcher er die grossen Grundgesetze des Kosmos aufsuchte, die ihm an einer andern, nicht allzuweit davon abliegenden in der That aufzufinden beschieden war.

D) Die Lebensschöpfung.

613. Obwohl in der schöpferischen Idee des göttlichen Liebewillens dazu bestimmt, durch Thun und Leiden, durch unablässige, aus ihm selbst anhebende Bewegung und Veränderung ein zur Persönlichkeit in sich abgeschlossenes Geistesleben zu vermitteln, vermag jedoch der Weltstoff nicht unmittelbar als Ganzes oder in seinen Theilsubstanzen, in den kleinsten so wenig wie in den grössten, in den zusammengesetzten so wenig wie in den einfachen, zum Subject zu werden für ein solches Leben. Denn Subject eines persönlichen Geisteslebens ist, nach den Gesetzen absoluter Daseinsmöglichkeit, durch welche auch das inwohnende Leben der Gottheit sich bedingt, überall nicht ein dem Lebensprocesse als solchem, den wechselnden Bewegungen, Zuständen und Thätigkeiten dieses Processes in ruhender, sich selbst gleicher Beharrlichkeit Vorangehendes oder zum Grunde Liegendes; es ist ein in diesem Processe, in dem Wechsel seiner Bewegungen, seiner Thätigkeiten und Zustände sich perennirend Erzeugendes. Darum würde es dem Schöpfer selbst mit sammt seiner Allmacht nicht möglich sein, die Weltkörper, die kosmischen Individuen, deren jeder ein beharrender, aus elementarischen Stoffen zusammengesetzter Bruchtheil der Weltmaterie ist, unmittelbar zu einem Leben zu erwecken, dem Leben gleichartig, dessen Heerde eben erst auf diesen Weltkörpern entzündet werden sollen.

Die Behauptung Locke's, es sei an sich nicht undenkbar, dass Gott auch der Materie die Kraft des Denkens ertheile, ist nicht aus dem Grunde eine widersinnige, weil die Vereinigung von Denken und räumlicher Ausdehnung in einem und demselben Subject unter allen Umständen undenkbar wäre. Man kann vielmehr mit ungleich grösserem Rechte behaupten, dass ohne alle räumliche Ausdehnung wenigstens im Bereiche creatürlichen Daseins auch ein Denken nicht würde statt finden können. Sie ist widersinnig, weil der Begriff der Materie, jener Materie, durch deren Schöpfung Gott die Weltschöpfung vermittelt, die ausdrückliche Entäusserung des Denkens in sich schliesst, und mit dem Denken zugleich aller der innern Lebensthätigkeiten, deren Begriff der vorhin genannte Philosoph nach der Gewohnheit der cartesischen Schule,

der im weitern Sinne auch er angehört, in dem Begriffe des „Denkens“ zusammenfasst. Dieselbe Betrachtung aber, die jene Behauptung als widersinnig erscheinen lässt: sie enthält auch die einzig richtige Antwort auf eine Frage, welche man vielleicht öfter würde aufwerfen hören, wenn es nicht in dem Interesse so mancher philosophischer und theologischer Systeme läge, sie als ihnen unbeantwortbar gar nicht zum Bewusstsein zu bringen. Dass nicht die ersten in räumlicher Coexistenz einander sich gegenüberstehenden Einzelwesen sich sogleich auch als seelisch, als geistig lebendige darstellen: das müsste vom Standpuncte aller monadologischen Systeme, wie das Leibnitz'sche und wie jene zahlreichen neueren, die uns jetzt so vielfach auch von Theologen als die einzig mögliche Rettung aus dem Spinozismus angepriesen werden, eigentlich als eine Paradoxie erscheinen, deren Lösung billigerweise die Theodicee unter ihre Aufgaben zu zählen hätte. Nur für eine Lehre, welche an der rechten Stelle Sorge getragen hat, den Begriff der Materie in die Bedeutung einzusetzen, die ihm eben so durch göttliche Offenbarung, wie durch die richtig verstandenen grossen Gesammtergebnisse der Naturwissenschaft angewiesen ist: nur eine solche darf dieser Aufgabe sich überhoben achten. Denn für sie ist jene Paradoxie in der That nicht vorhanden. Sie kann es nur in der Ordnung finden, wenn in der creatürlichen Natur das Ende mit dem Anfange nicht unmittelbar zusammenfällt, wenn der Gestaltungsprocess der Materie in den Process eines derartig organischen Lebens, welches einem Geistesleben zur Basis dienen kann, erst an dem Puncte übergeht, wo die gestaltende Kraft aufhört, es mit den Massen unmittelbar als solchen zu thun zu haben. Denn so lange die Thätigkeit dieser Kraft darauf gerichtet ist, die Massen als solche, als ein für allemal durch Zahl, Maass und Gewicht bestimmte Bruchtheile der eben so ein für allemal durch Zahl, Maass und Gewicht bestimmten materiellen Einheit (§ 553) in räumliche Gestaltung einzufügen: so lange wird das Erzeugniss dieser Thätigkeit eben darum überall noch als unter die Mächte des allgemeinen Mechanismus gebunden erscheinen. Die Weltkörper sammt und sonders, auch die zunächst zu wirklichen Lebensheerden bestimmten, geben sich dem unbefangenen Blicke des natürlichen Menschenverstandes als nicht geistig, nicht einmal in dem engern Wortsinne, über dessen Bedeutung das Nachfolgende die Verständigung enthalten wird, seelisch belebte Wesen durch den Mangel willkührlicher Bewegung kund (§ 586). Die speculative Vernunft und durch sie geleitet die theologische Creationstheorie erkennt das Nochnichtgesetztsein solches Lebens aus der Thatsache ihres Verhältnisses zur allgemeinen Weltmaterie, von deren Substanz die ihrige noch nicht in der Weise, welche wir alsbald an den animalisch lebendigen Geschöpfen nachweisen werden, zu wirklicher Selbstständigkeit ausgeschieden ist.

614. Von den kosmischen Massen, welche auf Grund der Ergebnisse jener vorangehenden Stadien des kosmogonischen Processes

durch den schöpferischen Liebewillen zu Lebensheerden ersehen waren, von ihnen werden wir demzufolge die Erwartung hegen, in die Processe ihrer Selbstgestaltung, ihrer schöpferischen Auswirkung die Principien jener Lebensinnerlichkeit, welche zunächst durch sie zur Verwirklichung gelangen sollen, eintreten zu sehen als teleologische Mächte, durch welche diesen Processen ihr Ziel und ihre Richtung bestimmt wird. Zwar kann es, nach der Stellung, welche der menschliche Geist, der Geist creatürlicher Vernunftwesen überhaupt einnimmt als Erzeugniss eines solchen Entwickelungsprocesses, uns nicht vergönnt sein, als Augenzeugen dem Hergange eines solchen Processes zuzuschauen, in welchen die eigene Entstehung dieses Geistes fällt. Aber wenn auch die unmittelbare Anschauung der planetarischen Werdeprocesse uns versagt bleiben musste, so ist uns dagegen die Anschauung der Ergebnisse, die aus diesen Processen hervorgegangen sind, geöffnet; sie ist es, wenigstens in dem Beispiele jenes Einen Weltkörpers, dem unser eigenes Dasein angehört. Auch von diesem werden wir hienach die Erwartung hegen dürfen, dass seine kosmische Gestaltung und dass der Kreislauf elementarischer Bewegungen innerhalb dieser Gestaltung sich, der Bestimmung gemäss, die er mit der ganzen Reihe der planetarischen Gestirne als solcher theilt, als ein durch das teleologische Princip creatürlicher Lebensentwickelung beherrschter und durchdrungener erweisen wird.

615. In welcher Weise nun der Anblick und die genauere Erkenntniss des tellurischen Gesammtorganismus solcher Erwartung entspricht; in welcher Weise die Schlüsse, welche wir von diesem Anblick, von dieser Erkenntniss rückwärts auf die Hergänge des tellurischen Entwicklungsprocesses zu ziehen uns in Stand gesetzt finden, mit dem Begriffe, den wir uns im Obigen vorläufig über den Zweck dieses Gesammtorganismus und der planetarischen Gesammtorganismen überhaupt gebildet haben, zusammentreffen: dies nachzuweisen ist von jetzt an die Aufgabe unserer ferneren Darstellung. Die Natur dieser Aufgabe bringt es mit sich (§ 569), dass, obwohl wir schon hier genöthigt sind, uns zunächst überall an Thatsachen aus dem Erfahrungskreise nur der tellurischen Gestaltung und Lebensentwickelung zu halten, wir doch fürerst, bis zum Schlusse des gegenwärtigen Abschnitts, aus dem solchergestalt erfahrungsmässig Vorliegenden die Momente ausscheiden, welche wir nach den Principien unserer Schöpfungslehre als allgemeingiltige betrachten dürfen für Gestaltung und Lebensentwickelung aller planetarischen Weltkör-

per, und nicht blos des einen, aus dessen Lebenskreise die Erkenntniss dieser Thatsachen zunächst entnommen ist.

Wenn in der mosaischen Schöpfungssage, wenn in der naiven biblischen Anschauung überhaupt die Stadien der Erdentwickelung unmittelbar als Stadien der Weltentwickelung betrachtet werden, „Erde“ und „Himmel“ nur als die zwei an Grösse und Bedeutung einander entsprechenden Hälften eines und desselben Weltalls: so ist dagegen die bisherige kirchliche Theologie auf dem wissenschaftlich so unklaren Standpuncte ihrer Weltanschauung die Kluft gar nicht gewahr geworden, die in dem Creationsprocesse, so wie sie ihn aufgefasst hat, aufgähnt zwischen den schöpferischen Acten, welche „Himmel und Erde“ zugleich, und welche nur die „Erde“ angehen. Denn auch ihr bleibt, im Widerspruch mit den allgemeinen kosmologischen Wahrheiten der modernen Weltanschauung, denen sie den Eintritt in ihren Zusammenhang nicht hat verwehren können, die Erde der Mittelpunct der Weltschöpfung, und das Endziel des Schöpfungsprocesses wird nur auf der Erde erreicht. Dadurch hält sich die kirchliche Theologie allerdings unberührt von den Schwierigkeiten, welche sich für den Fortgang unserer Betrachtung auf dem Stadium, bei welchem dieselbe jetzt angelangt ist, hervorthun. Nach wie vor ist es nämlich innerhalb des gegenwärtigen Abschnittes unsere Aufgabe, nicht dem Processe der Erd- und Menschenschöpfung für sich allein, sondern dem Processe der Weltschöpfung überhaupt nachzuforschen, so wie derselbe auf allen den Weltkörpern, die mit unserm Erdkörper unter den nämlichen Gesichtspunct der Betrachtung fallen, gleichmässig abläuft, oder wenigstens alle die Möglichkeiten creatürlicher Entwickelung im Auge zu behalten, welche auf den fortan zu betrachtenden Schöpfungsstadien überall da eintreten, wo überhaupt der Schöpfungsprocess bis zu diesen Stadien vorgeschritten ist. Damit aber steht der Standpunct unserer Erfahrung in offenbarem Misverhältniss. Diese zeigt uns nur die Gestaltungen des Erdlebens; die Gestaltungen des planetarischen Lebens in der Unermesslichkeit der übrigen Schöpfungsregionen bleibt uns, eben so wie die des solarischen, dafern auch dieses sich in unserer eigenen oder in andern Schöpfungsregionen auf die höhern Stufen creatürlicher Lebensentfaltung sollte erhoben haben, unzugänglich. — Dadurch jedoch dürfen wir uns in dem Bewusstsein unserer Aufgabe und in dem Streben, ihr zu genügen, nicht irre machen lassen. Dieselben Erkenntnissmittel der Metaphysik und der religiösen Erfahrung oder Gottesoffenbarung, welche unserer Wissenschaft den Zugang zur übersinnlichen Region des vorcreatürlichen Gottesbegriffs eröffnet, welche ihr sodann in den jetzt von uns zurückgelegten Stadien des Schöpfungsbegriffs die Thatsachen physikalischer Erfahrung gedeutet haben, so dass, trotz ihres scheinbar so spröden, so weit von aller geistigen Lebendigkeit entfernten Inhalts eine mit der Erkenntniss der Wesensbestimmungen und des vorcreatürlichen Lebens der Gottheit zusammenstimmende Erkenntniss dieses ihres Inhalts ermöglicht ward: dieselben Erkenntnissmittel wer-

den uns jetzt auch den Ariadnefaden in die Hand geben, welcher uns durch das Labyrinth der Thatsachen tellurischer Lebensentwickelung hindurchleitet und uns befähigt zu einer Ausscheidung des allgemein Kosmischen in diesen Thatsachen von dem specifisch Tellurischen. Kühn, es kann nicht fehlen, ja überkühn und weit über die Sphäre, in welcher der physikalische Empiriker auch wissenschaftlichen Analogien und Vermuthungen eine Berechtigung einräumt, hinausschreitend wird das Unternehmen solcher Unterscheidung dem Standpuncte jener Empirie erscheinen müssen. Ausdrücklich aber in dem Gelingen dieser Unterscheidung ruht ein dringendes Interesse der philosophisch-theologischen Wissenschaft, und es ist nicht abzusehen, wie ohne sie dieselbe noch sollte einer Lösung ihrer eigenthümlichen Aufgaben sich zu unterziehen den Muth fassen können, nachdem durch die Erfolge der modernen Weltwissenschaft ihr die Möglichkeit entzogen ist, in dem irdischen Dasein nur als solchem, in der Lebensentwicklung des irdischen Menschengeschlechts nur als solcher die alleinige, mit dem Rathschlusse der Weltschöpfung und Weltvollendung sich deckende Verwirklichung des Göttlichen zu erblicken. Denn so wenig es der Natur dieses Göttlichen widerspricht, sich mit der ungetheilten intensiven Fülle des Inhalts seiner Herrlichkeit in ein creatürliches Dasein einzusenken, welches schon in seiner Grundgestalt die allgemeinen, durch alle Schöpfungsregionen ins Unendliche sich wiederholenden und vervielfältigenden Typen göttlicher Nothwendigkeit trägt: so ganz und gar unverträglich mit Allem, was wir von dem Wesen der Gottheit und von dem Inhalte ihres schöpferischen Liebewillens erkannt haben, würde die Voraussetzung bleiben, dass die letzten und eigentlichen Zwecke dieses Liebewillens nur zufällig in einer einzelnen, gegen das Ganze verschwindend kleinen Schöpfungsregion verwirklicht wären.

616. Obgleich in seinem gegenwärtigen Zustande ein Daseiendes, zu festen Formen der Gestaltung, zu einem beharrenden Mechanismus regelmässig im Kreislaufe wiederkehrender Bewegungen seiner Massen Abgeschlossenes, nicht ein im Werden, im Processe der Selbstbildung annoch Begriffenes, trägt doch unser Erdplanet deutlich an sich und in sich die Spuren eines vergangenen Werdeprocesses, einer vergangenen Entwicklung. Nicht in allen ihren Zügen kann diese Entwickelung als eine normale, als eine allen planetarischen Weltkörpern so innerhalb, wie ausserhalb unsers Sonnensystems gemeinsame betrachtet werden. Sie trägt vielmehr in jenen ihren, unserm Auge, dem wissenschaftlich geschärften Auge einer sorgfältig methodischen Beobachtung annoch erkennbaren Zügen den Charakter einer Gewaltsamkeit, einer Heftigkeit und Hartnäckigkeit der Entwickelungskämpfe, welche als durchgehende und nothwendige Eigenschaft aller kosmischen Werdeprocesse anzusehen wir weder in dem Begriffe des göttlichen Schöpfer-

willens, noch in der allgemeinen Natur des Weltstoffes, aus welchem dieser Wille die Weltkörper gebildet hat, einen ausreichenden Grund finden können. Dies aber thut der Bedeutsamkeit des Umstandes keinen Eintrag, dass, soweit es der geologischen Forschung gelungen ist, die Spuren jener Werdeprocesse zu verfolgen, ihre Phasen sich als bezeichnet darstellen in alle Wege durch das successive Hindurchbrechen erst von einfachen, dann von reicheren und immer vielfältiger verschränkten Gestaltungen eines organischen Lebens, welches endlich in der letzten Phase die Höhe und Ausbreitung erreicht, durch die der Abschluss jener Processe herbeigeführt und die gegenwärtige beharrende Formbildung des Erdlebens bezeichnet wird. Kein sinniger Beobachter kann zweifeln, dass in der Abfolge dieser organischen Niederschläge des tellurischen Schöpfungsprocesses sich gleichsam verkörpert und für das Auge des forschenden Menschengeistes wie in monumentalen Zeugnissen niedergelegt die Idee oder das allgemeine teleologische Princip darstellt, welches in allen planetarischen Gestirnen über den Werdeprocessen als solchen waltet und auch nach Ablauf dieser Werdeprocesse über dem in feste mechanische Formen eingefügten Gesammtlebensprocesse dieser Gestirne zu walten fortfährt.

Wie die Centralkörper als Stätten der Lichterzeugung (§ 606), so betrachten wir die peripherischen oder planetarischen Körper als Stätten der Erzeugung organischen Lebens (§ 613). Der Begriff des organischen Lebens im engern Sinne ist für sie das teleologische Princip, dessen Inwohnung sowohl in dem Bildungsprocesse dieser Körper, als auch nach erfolgtem Abschlusse des Bildungsprocesses als solchen, in dem mechanischen Ablauf ihrer innern und äusseren Bewegungen, dazu veranlasst und berechtigt, sie selbst, diese Körper, als organische Totalitäten im weitern Wortsinne zu bezeichnen, dem entsprechend, wie wir bei den Centralkörpern dieselbe Bezeichnung an die Immanenz des Princips der Lichterzeugung geknüpft haben. Der Voraussetzung solcher Immanenz fehlt, was die peripherischen Weltkörper ausserhalb unsers Erdplaneten betrifft, die entsprechende Beglaubigung durch den Augenschein, wie wir dort in der That auf eine solche uns berufen konnten; nur Schlüsse der Analogie, von der Erfahrung unsers Erdplaneten abgezogen, stehen uns zu Gebote. Dagegen ist uns der Vortheil gewährt, in den Process der Genesis dieses einen Weltkörpers, welcher als Basis dieser Schlüsse dient, einen Blick werfen zu können, der uns das Wirken des teleologischen Princips im Verlaufe dieses Processes wenigstens annäherungsweise zu einer Anschaulichkeit bringt, wie sie uns in Bezug auf die Genesis der solaren Körper versagt blieb. Wir durften keinen Anstand nehmen, der Thatsache, welche uns die-

sen Vortheil gewährt, sogleich im gegenwärtigen Zusammenhange zu gedenken, obgleich sie ihrer übrigen Beschaffenheit nach diesem Zusammenhange eigentlich noch fremd bleibt. — Nur aus dem Grunde, weil, und nur in der Beziehung, wiefern in ihnen ein Moment der Veranschaulichung für die Wirkung des den planetarischen Weltkörpern, nach unserer Voraussetzung, gemeinsamen teleologischen Princips enthalten ist, gedenken wir hier jener grossen geologischen Thatsache, der Succession einer Reihe von Schichtungen der Erdrinde, welche hier die deutlichen Spuren einer Entstehung aus gewaltsamen Entwicklungskämpfen der mechanischen und teleologischen Mächte des Erdlebens tragen. Es wird im weitern Fortgange der Betrachtung zu Tage kommen, wie wir einen Entwicklungsprocess kosmischer Individuen auch ohne die Gewaltsamkeit solcher Kämpfe gar wohl als möglich erkennen, ja wie nur ein solcher sich uns als der dem ursprünglichen, im Geiste der Gottheit entworfenen Schöpfungsplane eigentlich gemässe darstellt. Nur also der Umstand, dass mit jenen Schichtungen eine Reihe von Auswickelungen der Totalgestalt des vegetabilischen und des animalischen Lebensreiches parallel geht und in sie auf eine Weise verflochten ist, in welcher wir nicht umhin können, eine Wirkung der teleologisch-principiellen Bedeutung zu erkennen, welche diese zweite Reihe für jene erstere hat: nur dieser Umstand veranlasste uns, auf eine kurze Erörterung dieses Gegenstandes schon hier einzugehen. Das natürliche religiöse Gefühl des Menschengeistes, insbesondere das durch göttliche Offenbarung erleuchtete, hat auch vor jenen Entdeckungen der neuern Geologie, schon damals als man noch meinen konnte, in der gegenwärtigen Gestalt des Erdbodens und der Geschöpfe, die er trägt, das Werk eines einzelnen oder einiger weniger rasch auf einander folgender schöpferischer Momente zu erblicken, die teleologische Bedeutung der im engern Sinne organisch zu nennenden Creaturen für die im weiteren Sinne organische Gliederung des Ganzen der tellurischen Schöpfung richtig herausgefunden und in den vielfältigsten Wendungen, bildlichen und unbildlichen, eben dies ausgesprochen, dass die an sich gestalt- und lebenlosen Mächte der irdischen Materie der Macht des Lebens und der organischen Lebensgestaltung gehorchen müssen. Die Geologie zeigt uns jenes simultane Verhältniss des Unorganischen und des Organischen, für welches schon in seiner unmittelbaren empirischen Erscheinung der religiöse Instinct die teleologische Deutung aufgefunden hat, zugleich als Succession einer zeitlichen Reihe, deren vorangehende Glieder zu den nachfolgenden in ein entsprechend teleologisches Verhältniss treten, wie innerhalb der gleichzeitigen Gestaltungen das für sich unorganische, elementarische Dasein zu dem organisch gestalteten und belebten. Die Wissenschaft, die theologisch-philosophische, wird durch den ihr so eröffneten Blick in Stand gesetzt, dem kosmogonischen Processe, in welchem die dem göttlichen Schöpferwillen entstammenden Lebensmächte allmählig über die im Uranfange der Schöpfung auch ihrerseits aus ihnen herausgeborenen, aber diesem ihrem

Ursprunge entfremdeten Mächte des Weltstoffes den Sieg gewonnen haben, in seinem Verlaufe nachzugehen. Sie wird durch Betrachtung dieses grossen Beispieles teleologischer Entwickelung in der Ueberzeugung bestärkt, dass eine entsprechende Entwickelung, aus dem Zusammenwirken entsprechender Factoren hervorgehend, wenn auch nicht nothwendig überall unter gleich heftigen, gleich gewaltsamen Entwicklungskämpfen, allenthalben stattgefunden haben wird, wo wir das Dasein von Massen gewahr werden oder Grund finden, es vorauszusetzen, welche durch ihre Stellung im Weltganzen auf eine der Bestimmung unsers Erdplaneten analoge Bestimmung schliessen lassen. Dies, wie gesagt, war für uns der Bestimmungsgrund zu dieser hier nur vorläufigen Erwähnung einer Thatsache oder einer Reihe von Thatsachen, deren nähere Betrachtung dem zweiten Abschnitte dieses Theiles der Glaubenslehre vorbehalten bleibt.

617. In der Gesammtform des Organismus, des Daseins und Lebens in organischer Leiblichkeit, in dieser bedeutsamen Zwischenstufe tellurischer Lebensentfaltung entdecken wir bei genauerem Hinblick auf ihr Wesen und auf die Momente ihres Begriffs eine in der Tiefe des metaphysischen Gottes- und Weltbegriffs begründete Nothwendigkeit, deren Erkenntniss uns nicht zweifeln lässt, dass diese Form, eben als Zwischenstufe, von allgemein kosmischer Bedeutung ist, nicht blos von eigenthümlich tellurischer. Denn auch in der vorcreatürlichen Natur hat sich uns die Innerlichkeit des Empfindungslebens, welche ihrerseits der höhern Innerlichkeit des selbstbewussten persönlichen Geisteslebens zum Grunde liegt, als bedingt erwiesen durch ihre Wechselverschlingung mit einem unablässig fortströmenden, nie versiegenden Flusse räumlicher Gestaltung und Umgestaltung, mit der unablässigen Neuerzeugung einer räumlichen, im unversiegbaren Lichte göttlicher Herrlichkeit gleichsam schwimmenden Bilderwelt (§. 443 f.). Dem entsprechend gewahren wir in der Welt des organischen Lebens, des vegetabilischen und des animalischen, eine erste, zur Erweckung creatürlicher Lebensinnerlichkeit unentbehrliche Wiederbelebung dieses in dem Dunkel der Materie erstarrten Gestaltenflusses. Wir gewahren den gegenständlichen Inhalt solches Gestaltenflusses, durch schöpferische That abgelöst von der Subjectivität des göttlichen Selbstbewusstseins und an die Substanz der Materie festgebunden. Dabei jedoch bleibt jede einzelne der wechselnden Gestalten, welche fort und fort nach bestimmten, für die Dauer einer bestimmten Periode der allgemeinen kosmischen Lebensentwickelung festgestellten Gesetzen in diesem Lebensflusse auftauchen und dann wieder in demselben untersinken, zugleich von der Materie

frei, indem sie die durch vorgängige Ausprägung der stofflichen Elemente zu geeigneten Werkzeugen des organischen Lebensprocesses herausgearbeiteten Theile der Materie in fortgehendem Wechsel bald an sich heranzieht und sich einverleibt, bald wiederum sich von ihnen zurückzieht und sie von sich ausscheidet.

Bereits in der Naturphilosophie der ältern Schelling'schen Schule finden wir den kühnen, eine offenbare Umkehrung der Principien äusserlicher, mechanistischer Naturbetrachtung enthaltenden Satz ausgesprochen: dass in der Natur der Organismus das Erste und das Letzte ist, das scheinbar unorganische, todte Dasein nur Moment des Uebergangs von einer organischen Gestaltung zur andern. Die richtige Deutung dieses paradoxen Satzes liegt in einer Region, zu welcher jene Naturphilosophie noch nicht hindurchgedrungen war, nämlich in dem Begriffe der innergöttlichen, vorcreatürlichen Natur. Zwar würde ich Bedenken tragen, schon auf diese Natur unmittelbar das Prädicat des Organischen überzutragen. Dieser Ausdruck bleibt besser den creatürlichen Lebenserscheinungen vorbehalten, sofern für dieselben die Materie und ihre Elemente als Werkzeuge, als „Organe" dienen. Die innergöttliche Natur bedarf keines stofflichen Werkzeuges; sie erzeugt sich in jedem Augenblicke den Stoff zu ihren Gebilden von Innen heraus; Stoff und Gebilde sind ihr Eines. Eben dadurch aber wird sie Prototyp alles Organischen, und ihre Priorität vor der Erscheinung des Unorganischen, des blos Stofflichen dient, in Verbindung mit der idealen oder teleologischen Priorität auch des creatürlich Organischen vor dem Unorganischen, zur Rechtfertigung der Aussage, dass die Idee des Organismus das Alpha und das Omega in allem Physischen ist. Dagegen darf, wenn diese Aussage ihre Wahrheit behalten soll, die wesentlich n e g a t i v e Stellung nicht übersehen werden, welche die Materie, nicht die gestaltlose, chaotische allein, sondern auch die zu den elementarischen Unterschieden ausgeprägte und in die Formen des allgemeinen kosmischen Daseins eingefügte, zur Idee und Wirklichkeit des Organismus einnimmt. Denn eben dies ist das Charakteristische des Organismus im engern, specifischen Sinne, dass er durch die Macht der in ihm geweckten Lebensprincipien jene Macht des Todes überwindet, welche der göttliche Schöpferwille aus seiner eigenen Substanz in den Raum hineingestellt hat, nicht als ewig verschlossen bleibendes Grab des ursprünglichen innergöttlichen Lebens, sondern als Grenzscheide zwischen den innergöttlichen und aussergöttlichen Lebensströmen (Gen. 1, 6. vergl. §. 609 Anm.**)). Das Leben der innergöttlichen Natur ist in sofern noch nicht im eigentlichen Sinne ein organisches, als es diese Macht des Negativen, welche sich in der creatürlichen Natur als Mechanismus darstellt, noch nicht als sein eigenes Moment in sich selbst trägt, indem vielmehr erst durch göttliche Willensthat jene Macht aus ihm herausgeboren wird. Aber die positiven Momente, welche das Organische vom Unorganischen unterscheiden,

die gestaltende Kraft und die am Ziele der Thätigkeit dieser Kraft hervorbrechende Innerlichkeit des Empfindungslebens: diese Momente hat der creatürliche Organismus gemein mit dem vorcreatürlichen Naturleben. Sie selbst sind ein Göttliches, welches, gegenüber seinem innergöttlichen Urbilde, in der creatürlichen Natur zu dem gegenbildlichen Dasein gelangt, welches in der Schöpfungsthat für alle Stufen und Momente des göttlichen Lebensinhaltes beabsichtigt ist. Darum auch darf die Form des leiblich organischen Lebens mit gutem Wahrheitsgrunde bezeichnet werden als eine allgemeine und nothwendige für alle solche Schöpfungssphären ohne Ausnahme, in welchen der Schöpfungsprocess bis zu dem durch den göttlichen Liebewillen ihm gesetzten Endziele hindurchdringt. Weil die Materie nicht als solche zum Denken, zur geistigen Thätigkeit überhaupt sich erheben kann (§ 613), so ist im ganzen Bereiche der creatürlichen Welt der Fortschritt von der Natur zum Geiste durch die Zwischenstufe des organischen Lebens bedingt. Auch ist, wie dies später in dem eschatologischen Abschnitte unserer Darstellung wird nachgewiesen werden, die Bedeutung dieser Zwischenstufe nicht etwa nur eine vorübergehende, verschwindende für die creatürlichen Subjecte des eigentlichen Geisteslebens. Sie ist so gewiss eine beharrende, der organische, aus wirklichen Theilen der Materie zusammengesetzte oder vielmehr immer von Neuem sich zusammensetzende Leib so gewiss eine bleibende Lebensbedingung für jede creatürliche Persönlichkeit, so gewiss das Dasein der creatürlichen Persönlichkeit zugleich als an die Materie geknüpft und nicht geknüpft, zugleich als von ihr abhängig und nicht abhängig zu denken ist. Wie der Stoff die allgemeine Daseinsbedingung der creatürlichen Existenz als solcher, so ist der organische Stoffwechsel die eben so allgemeine und nothwendige Daseinsbedingung einer Existenz, die über das nur nach Aussen gerichtete Dasein des Stoffes sich erhebt, einer im engern Wortsinne seelischen, namentlich aber einer creatürlich-geistigen Existenz.

618. Der Idee entsprechend, welche wir uns hienach von der Fortsetzung des Schöpfungswerkes innerhalb der zu solcher Fortsetzung ersehenen Welten zu bilden haben, bezeichnet die mosaische Urkunde als das Werk des dritten Schöpfungstages, nebst der Scheidung von Land und Meer, das heisst neben der Ausscheidung fester, in beharrende Formen eingefügter Bestandtheile des Erdkörpers aus der flüssigen Urmasse, die erste Entstehung von Gattungen vegetabilischer Organismen. Sie legt mit dieser Betonung des Gattungsbegriffs, welche auch in der Bezeichnung der nachfolgenden Schöpfungstage wiederkehrt, ein instinctartiges Bewusstsein an den Tag über Beschaffenheit und Bedeutung des im Gegensatze zur Substantialität der Materie ideal zu nennenden Substanzbegriffs, welcher nach dem auf die ewigen Gesetze metaphysischer Daseins-

möglichkeit sich begründenden Rathschlusse des göttlichen Schöpferwillens zwischen die materielle Substanz und den creatürlichen Geist in die Mitte tritt und von der einen zum andern den Uebergang bahnt.

619. Wie die Materie als solche zu dem allgemeinen Wesen der vorcreatürlichen, innergöttlichen Natur, so verhält jedwede Gattung lebendiger organischer Geschöpfe als Gattung sich zu einem besondern, actualen Gebilde jener Natur. Nur in Kraft eines göttlichen Willensactes vermögen die unendlich bewegten, flüssigen Gebilde der innergöttlichen Natur in die durch Scheidung der Elemente und durch Entbindung des allgemeinen Weltlichtes zu ihrer Aufnahme geöffnete Weltmaterie einzutreten. Mit der Substanz dieses Willens überkleidet, wirken sie in der Materie, walten sie gestaltend und formgebend als teleologische Principien über der Materie in der entsprechenden Weise, wie die Materie selbst; als unendlicher Geburtsschooss immer nur der einen, stets sich selbst gleichen Gestalt, welche zu ihrem in der zeugenden Imagination der Gottheit entworfenen Urbilde das mehr oder weniger durch die Selbstthätigkeit der empfangenden Materie abgewandelte Gegenbild ist, indem sie die Signatur ihres Berufes zur Fortzeugung ihrer selbst in der Dualität der Geschlechter (§. 565) trägt.

In den mittelalterlichen Kämpfen zwischen Nominalismus und Realismus hat sich mit der grossen allgemeinen Frage über die Bedeutung derjenigen Allgemeinbegriffe, deren Erkenntnissquell die reine Vernunft und nicht die Erfahrung ist, auf eine freilich vielfach verwirrende und störende Weise die an und für sich wohl davon zu unterscheidende Frage nach dem Verhältnisse des Gattungsbegriffs zum Begriffe des Individuums im Bereiche der Erscheinungen des organischen Lebens vermischt. Schon die dem Platonismus entstammende, aber keineswegs dem ächten Sinne des Platon vollständig entsprechende Behauptung des Origenes, dass nur die Individuen, aber nicht die Gattungen und Arten Gegenstand einer freien göttlichen Schöpferthätigkeit seien: schon sie beruht auf einer Verwechslung des empirischen Begriffs der organischen Gattungen mit den Allgemeinbegriffen, den „ewigen Wahrheiten" der reinen Vernunft, welche freilich in keinem Sinne als abhängig von einer solchen Schöpferthätigkeit gedacht werden dürfen. Es hat dieser Satz volle, ungetheilte Wahrheit in Bezug auf die immanenten Erzeugnisse der innergöttlichen Natur; diese nämlich sind stets ein Besonderes, nie ein Allgemeines, stets Einzelwesen, nie Gattungen. Dagegen aber besteht die Eigenthümlichkeit der eigentlich freien, der Willensthätigkeit, jener Natur gegenüber, gerade darin, dass sie ihren Schöpfungen überall zunächst die Bedeutung eines

Allgemeinen ertheilt, eines nicht von vornherein zur Individualität Specificirten, sondern erst sich selbst dazu Specificirenden; obwohl darum nicht die Bedeutung reiner Vernunftallgemeinheit. In diesem Sinne liebt es der scholastische Realismus, im ausdrücklichen Gegensatze des Schöpferwillens die Materie ein *principium individuationis formarum* zu nennen. Unbeschadet des gerade bei ihm mit so energischer Klarheit hervortretenden Begriffs der individuellen *formae, quas divina Intelligentia exuberat* (§ 458), darf selbst ein Albertus den allerdings leicht misverständlichen Satz aussprechen: *Intentio rei* (ein wahrscheinlich aus dem *fons vitae* des *Avicebron* entlehnter Ausdruck für die Vorbilder der wirklichen Dinge im weltschöpferischen Verstande) *non specificatur neque individuatur per hoc, quod est in luce incorporea universali, sed manet universale* (*Albert. de Intellect. et Intellig. I,* 1, 7). Die Specification und Individuation nämlich, welche hier gemeint ist, kann nur eben diejenige sein, welche der göttliche Gedanke durch seine Verselbstständigung im Elemente der Materie gewinnt; und zwar nicht sowohl die qualitative, mittelst deren die Selbstthätigkeit der Materie der innerlich zeugenden und bildenden Thätigkeit des göttlichen Gemüthes gleichsam als mit ihr rivalisirend, der im Elemente der Allgemeinheit formirenden Thätigkeit des göttlichen Willens aber ergänzend gegenübertritt, als vielmehr die gleichgiltige, quantitative, die Vervielfältigung einer und derselben im Gattungsbegriffe ausgeprägten Form zu einer äusserlichen Mehrheit von Species oder Individuen. Aber, wie gesagt, zu einer scharf ausgeprägten Unterscheidung zwischen den Allgemeinbegriffen, welche als „ewige Wahrheiten“ in Gott selbst die Voraussetzung sind sowohl der innerlich bildenden und zeugenden Naturthätigkeit, als auch der nach Aussen schöpferischen Willensthätigkeit, und den Gattungsbegriffen, welche das Object der letzteren im ausdrücklichen Unterschiede der ersteren sind, — zu einer solchen Unterscheidung bringt es weder der scholastische Realismus noch der scholastische Nominalismus. Der Realismus, ausgehend von dem Grundbegriffe der Substantialität des in sich lebendigen und lebenzeugenden Gattungsbegriffs, behält stets die Neigung, diesen Begriff auch auf die reinen Vernunftformen anzuwenden, und entweder diese zugleich mit den Gattungen zu Objecten, oder die Gattungen zugleich mit den Vernunftformen zu Voraussetzungen zu machen für die göttliche Schöpferthätigkeit. Der Nominalismus dagegen, dessen Grundaperçu seinerseits die Substanzlosigkeit der Vernunftformen ist, weiss weder die ewige und nothwendige Wahrheit dieser Formen zu retten, noch die Substantialität der Gattungsbegriffe. So endigt die mittelalterliche Philosophie in einem allgemeinen Schiffbruche der Ueberzeugungen, welche das speculative Fundament der alten Glaubenslehre abgegeben hatten, und wir begegnen in der nächstfolgenden Zeit überall nur einer von diesem ihrem Fundamente abgelösten Theologie, so wie, ihr gegenüber, einer Philosophie, die sich aus ganz andern Anfängen neu von vorn zu begründen trachtet. In dem monadologischen

Spiritualismus so vieler neueren und neuesten Systeme nicht minder, wie in dem atomistischen Materialismus klingt indess noch immer der mittelalterliche Nominalismus hindurch, so wie in dem Idealismus und in dem Spinozismus der mittelalterliche Realismus. Eine Speculation, welcher es gelungen wäre, den richtigen Weg der Vermittlung zwischen beiden Richtungen einzuschlagen, würde sich, ihnen beiden gegenüber, zu erproben haben durch ein gründliches Verständniss der substantiellen Bedeutung des Gattungsbegriffs nicht minder, wie des Begriffs der Materie.

In dem mosaischen Schöpfungsbericht gehört die Hervorhebung des Gattungsbegriffs gleich beim ersten Uebergange von der Schöpfung der elementarischen zur Schöpfung der lebendigen Natur zu den hellen Blicken, zu den prägnanten Zügen, welche demselben seine Bedeutung als Offenbarungsurkunde sichern. „Die Erde lasse hervorgehen Gras und Kraut, das sich besame, ein jegliches nach seiner Art, und Bäume die da Frucht tragen und ihren Samen bei sich selbst haben, ein jeglicher nach seiner Art.“ Mit diesen Worten ist das Moment des Gattungsprocesses, die organische Fortpflanzung als das eigenthümliche Werk der Schöpfungsthat bezeichnet, aus welcher das vegetabilische Reich hervorgeht, und dem entsprechend auch im Nachfolgenden, bei Schöpfung der animalischen Gebilde. Der Ausdruck der Urkunde genügt für den Standpunct unmittelbarer, unreflectirter Naturanschauung, an welchen sich die göttliche Offenbarung wendet. Die theologische Speculation aber, wenn sie auf ihrem Standpuncte die Bedeutung der berichteten Thatsache verstehen lernen will, muss ihrerseits dabei auf die tiefer liegenden Voraussetzungen zurückblicken. Der Zeugungsprocess der innergöttlichen Natur ist noch an kein empirisches Gesetz gebunden; nur die ein für allemal feststehende Schranke der formalen Nothwendigkeit, der reinen Daseinsmöglichkeit, die in der ewigen Vernunft der Gottheit enthalten ist, nur diese ist sein Gesetz. Dem gegenüber besteht die Materialisirung der Gebilde, die in ewigem Wechsel aus jener vorcreatürlichen Zeugung hervorgehen, besteht ihr Creatürlichwerden zur Lebensgestaltung des Organismus ausdrücklich darin, dass der Zeugungsprocess, von dem göttlichen Gemüthe abgelöst und dem Mutterschoosse der Materie anvertraut, fortan, festgebunden an jene der Materie als solcher eingepflanzten Gesetze, welche in dem Wechsel der Formen eine Dauer des Stoffes, in dem Wechsel der Stoffe eine Dauer der Form bedingen, nur Gleiches aus Gleichem gebiert. Dies selbst innerhalb jeder einzelnen der Formen, welche, aus der göttlichen Imagination herausgeboren, durch einen Urzeugungsact in der Substanz der Materie Wurzel geschlagen haben; aber nach einem durch alle diese Formen durchwaltenden Gesetze, dessen Prototyp gegeben ist in dem Verhältnisse des schaffenden und zeugenden Urgeistes zur empfangenden Materie. Schon in dem Verhältnisse der centralen zu den peripherischen Gestirnen war solcher Typus wahrzunehmen (§ 609). Im Organischen specificirt er sich dahin, dass mit-

telst des Gegensatzes der Geschlechter, die im vegetabilischen Reiche in einem und demselben Individuum vereinigt, in dem animalischen aber an unterschiedene Individuen vertheilt sind, die Gebilde der göttlichen Imagination, der Materie angeeignet, zu Quellen einer ins Unendliche fortgehenden Zeugung des Gleichartigen durch Gleichartiges, das heisst eben zu Art- und Gattungsbegriffen werden. In dieser Unsterblichkeit der Gattung lehrt die Rede der Diotima in Platons Symposion ein Gleichniss oder Vorspiel der höheren Unsterblichkeit des persönlichen Geistes erblicken; wir können von unserm Standpunct sagen: gleich der Materie selbst und gleich ihren beharrenden Elementen, ein vorläufiges Zeugniss dafür, wie die Schöpfung auf unvergängliche Dauer der Geschöpfe angelegt ist. Im Alten Testament ist von solchem Zeugniss nur erst noch die negative Seite zum Bewusstsein gebracht. Dort bildet die Vergänglichkeit des auch innerlich lebendigen und beseelten Einzelwesens, gegenüber der unbegrenzten Dauer des an und für sich selbstlosen Gattungsbegriffs so wie auch der unlebendigen körperlichen Elementarsubstanzen, als ein noch ungelöstes Schöpfungsräthsel einen Gegenstand schwermüthig sinnender Dichterbetrachtnug. (So in besonders prägnanter Weise Ps. 90, desgleichen vielfach Hiob, Koheleth u. s. w.). Aus dem durch den Geist des monotheistischen Glaubens gekräftigten Brüten über diesem Räthsel ist in den späteren Jahrhunderten des alten Bundes die Ahnung individueller Unsterblichkeit, die Hoffnung auf persönliche Auferstehung hervorgegangen.— In der mosaischen Schöpfungsgeschichte war noch nicht der Ort für dergleichen Betrachtungen. Dort galt es, die Anschauung eines selbstständigen, unbegrenzter Dauer fähigen Ergebnisses der Schöpfungsarbeit festzustellen: darum ist es dort das Bestehen der Gattungen mittelst des Generationsprocesses, welchen das „Und Gott sahe dass es gut war“ gilt. Die moderne Naturwissenschaft, wenn sie innerhalb der bestehenden Ordnung bei Pflanzen und bei Thieren von einer *generatio aequivoca* nichts wissen will: auch sie huldigt, ohne es gewahr zu werden, dem Princip der nämlichen Anschauung, aus welcher die erwähnten Andeutungen der heiligen Urkunde hervorgegangen sind. (Indess verweise ich, die Bedeutung des für gewisse untere Stufen der vegetabilischen und der animalischen Schöpfung nicht voreilig zu verwerfenden Begriffs der nicht in die Schranken geschlechtlicher Fortpflanzung eingeschlossenen Zeugung betreffend, deren sich in Betracht der durch Gottes Schöpferwort dem Wasser und der Luft mitgetheilten Zeugungskraft unter Andern auch Luther angenommen hat in seiner Auslegung der Genesis (WW. Leipz. Ausg. I, S. 318), auf die geistvollen Bemerkungen in Hegels Naturphilosophie, WW. VII, 1, S. 459 f.)

620. So wenig, wie die Entstehung der Weltkörper und Weltsysteme, eben so wenig lässt auch die Entstehung der Gattungen und Arten organischer Gebilde sich begreifen aus einem zuvor bestehenden Mechanismus, nicht nur nicht aus dem allgemeinen Mecha-

nismus, welchem alles materielle Dasein als solches unterliegt, sondern auch nicht aus dem durch Specification der Elementarsubstanzen zum chemischen Processe fortgebildeten Mechanismus der besondern kosmischen Daseinssphäre, in welche die neugebildete Gattung eintritt (§. 612). Vielmehr, wie durch die im engern Wortsinne kosmogonischen Schöpfungsacte zugleich mit den kosmischen Systemen und Individuen auf Grund der allgemein mechanischen die eigenthümlichen Gesetze elementarischer Metamorphose, durch welche innerhalb eines jeden dieser Systeme und Individuen der kosmische Lebensprocess beherrscht wird: ganz eben so entsteht in dem schöpferischen Acte, von welchem das Dasein jedweder besondern organischen Gattung anhebt, auch hier auf Grund und unter steter Mitwirkung der schon bestehenden Gesetze sowohl des allgemeinen Mechanismus als auch des chemisch specificirten, zugleich mit der Keimbildung der ersten Individuen ein neues, noch weiter specificirtes Gesetz, das Gesetz der Gattung, nach welchem dann sowohl die Erzeugung und morphologische Auswirkung, als auch, in perennirender Metamorphose aller ihrer materiellen Bestandtheile, der Lebensprocess der Individuen mit mechanischer Nothwendigkeit abläuft.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, wie in der creatürlichen Natur überhaupt eine zwiefache Reihe mechanischer, — allerdings nur in einem weiteren, an sich nicht unzulässigen, obwohl leicht misverständlichen Wortsinn mechanisch zu nennender — Gesetze waltet: die Gesetze des allgemeinen Mechanismus, welche in der Natur der materiellen Substanz als solcher begründet sind und sich aus dem Begriffe derselben *a priori*, durch rein mathematische Analyse entwickeln lassen, wenn sie auch erst mit der nicht selbst durch die Kräfte dieses allgemeinen Mechanismus erfolgenden Ausscheidung der Elementarsubstanzen aus der allgemeinen Weltmaterie in Wirksamkeit treten, und die des besonderen, nur empirisch zu erkennenden Mechanismus. Diese letzteren Gesetze gehen überall, mittelst des Unterschiedes und Gegensatzes der materiellen Elemente und der unwägbaren, an die Wechselwirkung dieser Elemente festgebundenen Agentien, nur innerhalb einer einzelnen bestimmten Schöpfungssphäre aus der Specification der Weltmaterie erst zu den kosmischen, dann zu den vegetabilischen und animalischen Lebensprocessen hervor. — Die moderne Naturwissenschaft hat in einer frühern Periode, welche wir jetzt als abgelaufen betrachten dürfen, wenn auch ihr Object noch keineswegs erschöpft ist sondern, wie billig, ganz mit demselben rastlosen Eifer, wie je zuvor, verfolgt wird, vorzugsweise sich mit dem allgemeinen Mechanismus beschäftigt. Jetzt ist auch der besondere an die Reihe gekommen, und es ist nunmehr die Aufgabe, die Gesetze dieses nicht einfachen und überall gleichartigen, sondern vielfältig verschränkten und überall

im Besondern bis ins Unendliche specificirten Mechanismus möglichst vollständig auf empirisch-mathematischem Wege zur Erkenntniss zu bringen, um aus ihnen die Erscheinungen der Natur zu erklären, sofern sie unter diesen Gesetzen stehen oder durch sie bedingt sind. Mit je unermüdlicherem, pflicht- und berufsgemässen, aber, bei der Beschränkung des menschlichen Verstandes, nur zu oft zur Einseitigkeit und leidenschaftlichen Verblendung führenden Eifer die Wissenschaft solcher Aufgabe sich unterzieht: um so leichter unterliegt sie auch in dieser Richtung, wie es schon bei jener frühern Richtung der Naturwissenschaft der Fall war, der Versuchung, in den Begriff jenes Mechanismus, durch welchen die Sphäre ihrer Arbeit umgrenzt wird, unwillkührlich und unbewusst die Vorstellung eines Absoluten hineinzulegen, welche ein für allemal sich aus der Vernunft nicht verbannen lässt, auch wenn man noch so hartnäckig gegen die philosophische Speculation das Ohr verschliesst. Ein mechanistischer Absolutismus war es, was wir im Vorhergehenden mehrfach, was wir insbesondere in der Hypothese zu bekämpfen hatten, welche durch einen rein mechanischen Process aus den in ordnungsloser Vermengung über den unendlichen Raum verstreuten Molecülen ihrer vermeintlich schon vor diesem Processe fertigen Elemente die Gestirne entstehen liess. Derselbe Absolutismus begegnet uns aufs Neue in einer mit überwiegendem Beifall in weiten Kreisen der „exacten" Naturforscher aufgenommenen Lehre, das Verhältniss der im engern Sinne so genannten organischen Functionen und Processe zu den Processen und Functionen des gemeinhin als unorganisch bezeichneten Naturlebens betreffend. Sie selbst, diese Lehre, pflegt kurz, aber keineswegs unzweideutig, ihren Inhalt so auszudrücken: in den leiblichen Processen des organischen Lebens gehe Alles m e c h a n i s c h zu, und keinerlei dem Mechanismus der ausserorganischen Natur fremde Kräfte seien dabei im Spiele. — Wir finden bei dieser Behauptung zuvörderst einen Doppelsinn zu rügen in der Wahl des Ausdrucks. Als m e c h a n i s c h e wird, wie vorhin bemerkt, wer streng und eigentlich sprechen will, immer nur diejenigen Vorgänge bezeichnen, welche sich aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie, jeder wägbaren und Widerstand leistenden Materie ohne Unterschied ihrer sonstigen Beschaffenheit, vollständig erklären lassen. Andere Naturerscheinungen, bei denen ein Gleiches nicht der Fall ist, sind nur bedingter Weise mechanische zu nennen, nur in der besondern Beziehung, in welcher auch sie eine solche Erklärung zulassen oder in Anspruch nehmen. So pflegt man in diesem Sinne mechanische und c h e m i s c h e Vorgänge aus einander zu halten. Eine chemische Vereinigung wird, in Ansehung der specifischen Bedingungen, unter denen sie erfolgt, und der specifischen Resultate die sie bewirkt, sorgfältig unterschieden von der blos mechanischen Mischung. Selbst diejenigen Forscher befleissigen sich solcher Unterscheidung, deren Trachten bei atomistischer Voraussetzung dahin geht, den chemischen Vorgang, durch Nebeneinanderlagerung (Juxtaposition) der Molecüle, zuletzt doch als

einen nur mechanischen erscheinen zu lassen. Der vorhin erwähnte Satz dagegen schliesst in die Kategorie des Mechanischen auch die specifisch chemischen Processe ein; ja sein antithetischer Sinn geht nur auf diese, da die ungeschmälerte Geltung der Gesetze des allgemeinen Mechanismus auch auf dem Gebiete der Functionen des organischen Lebens von Niemand bestritten wird, oder höchstens nur von Solchen, mit denen zu streiten nicht der Mühe lohnt. — Indess giebt die in den empirischen Schulen so verbreitete Neigung zu diesem ungenauen Wortgebrauche sich leicht zu erkennen als eine nicht blos durch Zufall entstandene. Es verräth sich in ihr die Tendenz, den specifischen Gesetzen des tellurischen Chemismus, empirisch bedingt wie sie es in alle Wege sind, die Unbedingtheit und Nothwendigkeit der allgemein mechanischen zu vindiciren; auch dies auf Grund atomistischer Voraussetzungen. Wir wissen aus früheren Erwägungen, was wir von dieser Tendenz zu halten haben. Wir werden um so weniger im Zweifel bleiben können über die Motive und über die möglichen Erfolge des Versuches, auch den eigenthümlich specificirten Chemismus der organischen Lebensprocesse erst auf die empirischen Gesetze der unorganischen Chemie, und dann durch diese auf die in einer noch höhern Region der Vernunftnothwendigkeit liegenden Gesetze des allgemeinen Mechanismus zurückzuführen. Wahr ist, dass, wie die allgemeinen Grundeigenschaften der materiellen Substanz und die darin begründeten Bewegungsgesetze, so auch die Unterscheidung der Elemente innerhalb der tellurischen Daseinssphäre ganz dieselbe uneingeschränkte Geltung behält für die organische Natur, wie für die unorganische. Wahr und unleugbar, dass aus der Gemeinsamkeit dieser Grundvoraussetzungen nicht nur die Nothwendigkeit eines zu chemischen Processen specificirten Mechanismus für das organische Leben überhaupt, und also auch für jedwede Gattung und Art organischer Gebilde insbesondere hervorgeht, sondern zugleich auch dies, dass dieser specifisch organische Mechanismus noch etwas mehr, als nur die Gesetze des allgemeinen Mechanismus mit den chemischen Processen des ausserorganischen Naturlebens gemein haben wird. Die chemischen Elemente und die aus Vereinigung dieser Elemente gebildeten secundären Substanzen, sie beide können bei ihrem Eintritt in den Organismus nicht dergestalt ihre Natur verändern, dass nicht für jede Wirkung, welche sie ausserhalb des Organismus üben, unter übrigens entsprechenden Umständen sich auch innerhalb des Organismus ein Ansatz finden müsste. „Niemals wird die Pflanze die Kohlensäure des Luftkreises zersetzen, ohne der chemischen Verwandtschaft, die deren Theile zusammenhält, eine andere in bestimmtem Maasse überwiegende Verwandtschaft entgegengesetzt zu haben, und nie wird die Kohlensäure die trennende Kraft einer andern Anziehung anerkennen, als einer solchen, die an ein bestimmtes Maass einer körperlichen Masse gebunden ist. Und wo das gewonnene Material im Innern des lebendigen Körpers in die Formen zu bringen ist, welche der Plan der Organisation

verlangt, da wird es eben so wenig freiwillig sich dieser Gestaltung fügen. Wie jede zu bewegende Last wird es vielmehr erwarten, durch bestimmte Grössen bewegender Kräfte, von bestimmten Massen ausgeübt, seine Theile in die verlangte Lage geschoben zu sehen, nach denselben Gesetzen einer allgemeinen Mechanik, nach denen auch ausserhalb des Lebendigen alle Bewegungen der Stoffe erfolgen.“ Dieser unstreitig richtigen Bemerkung eines Vertreters der mechanistischen Erklärungsweise der Lebenserscheinungen entsprechend: wie so Manches erklärt sich in diesen Lebenserscheinungen aus der Beschaffenheit der vier s. g. organischen Grundelemente, aus der leichten Lösbarkeit ihrer Verbindungen, besonders wo mehr als je zwei derselben zusammentreten, aus ihrer Fähigkeit, in sehr verschiedenen Proportionen sich unter einander zu verbinden, während dagegen für Elemente von starker Affinität meist nur wenige und schwer zerlegbare Verbindungstufen gegeben sind, u. s. w.! — Dies Alles kann man gelten lassen und anerkennen, ohne der Folgerung Raum zu geben, dass alle Functionen des Organismus, jede einzelne für sich betrachtet, lediglich nur Wirkungen seien, dergleichen die Stoffe, in die zu diesem Behufe erforderliche Verbindung gebracht und unterstützt durch das Eingreifen imponderabler Agentien, ganz eben so auch ausserhalb des Organismus würden üben können; und ohne damit den Organismus selbst, als lediglich eine Summe dieser Functionen, für das mechanische Product nur solcher Kräfte anzusehen, die an und für sich seiner Natur fremd und von ihr unabhängig sind. („Also ziehen die Medici, so den Philosophis folgen, die Generation oder Fruchtbarkeit auf die bequemliche Mischung der Complexion, welche Wirkung gehet in die Materie, so zuvor disponirt und gerichtet ist.“ So bereits Luther, WW. 1, S. 355, welcher dieser Ansicht, die keine andere ist als die jetzt so beliebte mechanistische, das auch naturwissenschaftlich eine beifallswerthe Deutung zulassende Axiom entgegenstellt: dass die „erste und fürnehmste Ursache der Generation“ in dem schöpferischen, der Creatur sich einverleibenden Worte zu suchen ist). — Der Behauptung, dass wirklich der Organismus nichts anderes sei, als ein mechanisches Erzeugniss aus zuvorgegebener Materie: ihr darf mit gutem Rechte die Forderung entgegengehalten werden, dass sie sich durch die That beglaubige. Aber wer hat je aus einem chemischen Laboratorium, — ich sage nicht, einen „Homunculus“, ich sage nur, eine einzige lebensfähige “Maschine“ hervorgehen sehen, wäre es auch nur das unscheinbarste Moos, der einfachste Schwamm, Pilz oder Flechte? Und doch, je unverkennbarer die gesammte Schöpfung unsers Erdplaneten auf Erzeugung organischen Lebens angelegt ist, um so unbegreiflicher müssten wir es finden, was doch den Verstand des Werkmeisters bewogen haben könne, die mechanischen Handgriffe, durch die er — so wollen es unsere Gegner, — die organische Maschine ohne Aufgebot eigentlicher Schöpferkraft zu Stande bringt, mit so taschenspielerartiger Geschicklichkeit vor dem Blicke des Menschen zu verstecken, dass unter den hun-

derttausend Fällen, wo er solcher Mittel sich bedient, es dem menschlichen Verstande nicht in einem einzigen gelingt, dem Schöpfer seinen Kunstgriff abzusehen! Oder, wenn man statt des Verstandes den Zufall für den Urheber der Weltordnung angesehen wissen will, welche in der Erscheinung des organischen Lebens ihre Spitze erreicht: welch ungeheuere Voraussetzung liegt darin, dass in dem unübersehbaren Bereiche von Möglichkeiten der Combination materieller Bewegungen der Zufall gerade nur die tief versteckten getroffen haben sollte, an welchen das Bestehen einer so verwickelten Naturordnung hängt! Dass er sie nicht nur einmal, sondern immer von Neuem wieder bei jeder neuen Gattung organischer Geschöpfe getroffen haben sollte, und dass dabei durch denselben Zufall die wunderbarsten Complicationen für unbegrenzte Zeit durch die in noch wunderbarerer Uebereinstimmung mit jeder einzelnen dieser Complicationen herbeigeführten Bewegungskreise fixirt worden wären, ohne dass es vor unsern Augen zur Wiederholung auch nur einer einzigen derselben durch das doch gleichfalls nur ihm, dem Zufalle, anheimgegebene Spiel einer *generatio aequivoca* kommt!

Es wird, nach dem Allen, kaum nöthig sein, noch einmal auf den ersten Punct der Verfehlung hinzuweisen, von welchem das hier geschilderte Misverständniss der „exacten Naturforschung" seinen Ausgang genommen hat. Derselbe liegt in dem falsch aufgefassten Verhältnisse der stofflichen Natur zu den Principien teleologischer Gestaltung gleich in den ersten Anfängen des Creationsprocesses. Werden dort die materiellen Elemente als ein fertig Zuvorgegebenes angesehen, aus dessen nur mechanischer Zusammensetzung die Gestaltung des Universums ohne neue Schöpfungsthat hervorgegangen ist: so ist es eine unstreitig richtige Consequenz, einer gleichartigen rein mechanischen Bewegung der Elemente die entsprechende Bedeutung einzuräumen auch bei Entstehung des organischen Lebens. Dagegen, wenn man schon die erste Scheidung der Elemente ihrerseits für das Werk der in dem noch ungeschiedenen Stoffe teleologisch wirksamen, den Stoff sich zubildenden Idee erkannt hat: so wird man sich von vorn herein leichter dazu geneigt finden, eine entsprechende Vermittlung durch stoffliche Neubildungen über das blos mechanische Geschehen hinaus auch bei den morphologischen Gestaltungsprocessen des Organismus anzunehmen. Und solche Neubildung findet denn auch den Zeugnissen der Erfahrung zufolge thatsächlich statt. Nicht zwar eine Neubildung von Elementen im strengen Wortsinn, wohl aber eine Erzeugung chemisch zusammengesetzter Stoffe durch stöchiometrische Combinationen, welche ausserhalb des Wirkungskreises der organischen Lebensprincipien nicht eintreten und nach den Gesetzen blos stofflicher Wirksamkeit nicht eintreten können. — Es ist ein unstreitig bemerkenswerther Umstand, dass die durch den organischen Process vermittelten Stoffe, die eigenthümlichen Substanzen der s. g. organischen Chemie, erfahrungsmässig in der Hauptsache die nämlichen sind für das ganze Bereich

der organischen Gebilde des Erdplaneten, der vegetabilischen sowohl als auch der animalischen, nur mit einem geringen Uebergewicht complicirterer Verhältnisse für die höher stehenden Organismen namentlich des animalischen Reiches. Nur dadurch wird bekanntlich auch dies ermöglicht, dass die pflanzlichen Organismen den thierischen, die niedern thierischen Organismen den höheren zur Nahrung dienen. Eben dadurch, so wie nicht minder durch die einheitliche Grundform des morphologischen Processes, durch die Form der *Zellenbildung*, bezeugt sich die Einheit des schöpferischen Grundgedankens in der Vielheit der gleichzeitig bestehenden Organismen, unbeschadet der Selbstständigkeit jedweder besonderen Gattung, welche eben so wenig eine mechanische Umwandlung des einen organischen Geschöpfes in ein anderes zulässt, wie einen Uebergang von dem Unorganischen zum Organischen. — Der Ausdruck *Lebenskraft*, in der Physiologie einer jetzt wohl als vorübergegangen zu betrachtenden Periode als Schlagwort so beliebt für das substantielle Moment, welches den Organismus von dem Unorganischen unterscheiden soll: dieser Ausdruck leidet an dem Uebelstand, das Princip des organischen Lebens als „Kraft" in eine Reihe, wenigstens scheinbar, mit den Kräften zu setzen, welche dadurch beherrscht werden. Er lässt es unbestimmt, ob unter „Lebenskraft" ein in allen organischen Gattungen sich selbst Gleiches, nur Specificirendes aber nicht Specificirtes, oder ob ein in jeder besondern Gattung eigenthümlich Specificirtes gemeint sei, (— eine „Lebensmaterie" würde man in diesen beiden Fällen mit Treviranus sagen können), oder endlich ob ein in den Individuen Individualisirtes, eine „Entelechie", wie es Aristoteles, ein „Archäus", wie es Helmont, eine „plastische Natur", wie es Cudworth, eine „Tinctur", wie es Böhme und Oetinger, eine „Idee", wie es C. G. Carus und andere Neuere genannt haben. Es würde schon um dieser Unbestimmtheit willen nicht rathsam sein, das Wort Lebenskraft wieder aufzunehmen. Aber wenn mit demselben der Begriff eines von den mechanischen und chemischen Kräften wesentlich unterschiedenen, in den Individuen lebendigen, in den Gattungen sich fortpflanzenden *Lebensprincips* als beseitigt gelten sollte, so würde der Verlust bei Aufgebung jenes Terminus für grösser zu achten sein, als der dadurch erzielte Gewinn. — Solches Lebensprincip ist auch der heiligen Schrift nicht unbekannt. Auch diese nämlich hat in ihrem Begriffe einer רוּחַ חַיִּים, נִשְׁמַת חַיִּים (Gen. 2, 7. 6, 17. 7, 15. 22), רוּחַ הַחַיָּה (Ez. 1, 20. 10, 17), wie solches schon die sprachliche Bildung dieser Ausdrücke so deutlich zeigt, die Ursache des Lebens in dem Lebendigen als eine in und mit dem Leben selbst sich gestaltende und auswirkende bezeichnen wollen, nicht als eine nur von Aussen wirkende und eben so wenig als eine zu den Substanzen, aus denen die Gestalt des Organismus gebildet werden soll, in schon fertiger Existenz von Aussen herzukommende.

621. Das Leben jedweder organischen Gattung besteht in der stets erneuten Zeugung einer Reihe von Individuen, in deren jedem

der Gattungscharakter vollständig ausgeprägt ist. Das Individuum aber ist, was es ist, dadurch, dass in ihm das ideale teleologische Princip, aus welchem die Gattung hervorgegangen ist, sich verwirklicht in Gestalt einer einheitlichen, über die Stoffe und ihre Kräfte übergreifenden und die mechanische und chemische Thätigkeit dieser Kräfte zu dem Kreislaufe morphologischer Wirkungen, wie der Gattungscharakter sie verlangt, gestaltenden Macht: einer Entelechie (§ 600). Diese Entelechie ist in allen organischen Individuen das Substantielle, welches wir, sofern es, neben dem äusserlichen Leben, welches dadurch als Triebkraft in den Stoffen entzündet und immer neu angefacht wird, auch zu einem innern Leben im Elemente der Empfindung und Vorstellung sich erschliesst, mit dem Namen der Seele bezeichnen, während, ihr gegenüber, die Gesammtheit der stofflichen Theile, welche im Organismus zur Continuität einer räumlichen Gestalt vereinigt sind, den Namen des Leibes trägt.

622. Bevor jedoch, in der hier angedeuteten Weise, die Entfaltung der organischen Entelechie zu einem Seelenleben erfolgen kann, und durch sie der Zusammenschluss der körperlich organischen Functionen ausdrücklich zu einem Kreislaufe des leiblichen Lebens, der in allen seinen Momenten dem Seelenleben untergeordnet und dienstbar ist, muss bereits die Herrschaft des teleologischen Princips über die elementarischen Stoffe eine vollendete Thatsache sein. Dazu wird sie in dem vegetabilischen Organismus, dessen Ausprägung in einer Unzahl von Pflanzengeschlechtern wir zufolge dieser allgemeinen metaphysischen Nothwendigkeit auch in unserer tellurischen Daseinssphäre, wie voraussetzlich in allen andern Schöpfungsregionen, dem Auftreten des animalischen Organismus überall zur Seite und innerhalb jeder besondern Entwickelungsstufe der allgemeinen organischen Lebensentfaltung vorangehen sehen. Noch nicht abgelöst seinem materiellen Bestande nach von der elementarischen Masse, noch entbehrend der Lebensinnerlichkeit in Empfindung und Vorstellung, so wie auch der unabtrennlich damit verbundenen Spontaneität der Bewegung (§ 585), tritt der pflanzliche Organismus eben dadurch in die Mitte zwischen die unlebendige elementarische und die zu den Functionen des inneren Lebens beseelte Natur, dass er die Elemente der erstern dem teleologischen Princip unterwirft, welches sich im animalischen Organismus zur Lebensinnerlichkeit entfalten soll.

Dass in der wissenschaftlichen Erklärung des Organismus ausdrücklicher noch, als in anderer Naturbetrachtung, die mechanischen Prin-

cipien für sich nicht ausreichen, sondern sich durch ein teleologisches Princip ergänzen müssen: das pflegt willig auch von solchen Naturforschern zugestanden zu werden, welche, so viel den Weg der mechanischen Erklärung ihrerseits betrifft, in den Irrungen befangen sind, die wir im Obigen (§ 620) zu bekämpfen fanden. Es versteht sich, dass bei Diesen die Herbeiziehung des teleologischen Princips nur eine äusserliche bleibt. Die Wirkung desselben auf die mechanischen Ursachen, auf die Stoffe und die stofflichen Kräfte wird von ihnen als eine selbst mechanische vorgestellt, der Wirkung entsprechend, welche der menschliche Verstand und Wille auf äussere Objecte übt; er seinerseits überall nur durch Vermittelung der mechanischen Kräfte des menschlichen Körpers, wodurch sein Wirken allerdings den Charakter eines äusserlichen und mechanischen annimmt. Man bedenkt hiebei nicht, dass, wenn wirklich ein Zusammenwirken mechanischer und teleologischer Ursachen, eine Unterordnung der mechanischen unter die teleologischen stattfinden soll, dann ja doch an irgend einem Puncte die beiderseitigen Principien unmittelbar einander berühren, unmittelbar ineinanderschlagen müssen. An diesem Puncte wenigstens wird das teleologische Princip eben als teleologisches, und nicht selbst als in jener äusserlichen Weise, durch welche sich eben das Wirken des mechanischen charakterisirt, wirkendes gedacht werden müssen. Man bedenkt, sage ich, dies nicht, oder wenn man es gewahr wird, so pflegt man dieses Wirken, das Wirken unmittelbar in dem Puncte des Zusammentreffens der beiderseitigen Principien, als ein unerkennbares, unbegreifliches zu bezeichnen. Auch bei demjenigen Philosophen, welcher sich nicht sowohl durch erste Aufstellung, als vielmehr nur durch wissenschaftliche Wiedererweckung des Princips immanenter, substantieller Teleologie an der Stelle nur äusserlich teleologischer Reflexion ein epochemachendes Verdienst um das philosophische Verständniss der lebendigen Natur erworben hat (§ 346), auch bei Kant ist die Voraussetzung jener vermeintlichen Unerkennbarkeit des Wie der Verbindung teleologischer Ursachen mit den mechanischen keineswegs auf entscheidende Weise überwunden. Es ist dieselbe vielmehr gerade dort erst in recht eigentlich dogmatistisch zu nennender Weise festgestellt worden, indem Kant nur der Erkenntniss des mechanischen Causalzusammenhangs die Bedeutung der „Objectivität", d. h. nach ihm der Nothwendigkeit für jedes verstandesmässig erkennende Bewusstsein, zutheilte, den Begriff teleologischer Causalität aber einem lediglich subjectiven Vernunftglauben überwies. Und doch, wenn irgend Etwas schon vom blos empirischen Standpuncte als Gegenstand unmittelbarer Selbstgewissheit bezeichnet werden darf: so ist es das Uebergreifen der idealen, teleologisch wirkenden Mächte im eigenen Innern des Menschengeistes über den Mechanismus des psychischen und physischen Triebwerks, durch welches dieser Geist die äussern sinnlichen Dinge, diese dann allerdings auf mechanische Weise, in Bewegung setzt. Aristoteles in der Bezeichnung und Anwendung des Begriffs der „Ente-

lechie“ ist hier in der That schon einige Schritte weiter, nicht auf blos empirischem Pfade nur, sondern zugleich auf metaphysischem, in die Tiefe gegangen, und die mittelalterliche Philosophie dankt auf diesem Gebiet ihrem Meister eine Klarheit der Einsicht, zu welcher die neuere nach immer nur unvollständiger Ueberwindung der Irrungen, in welche die einseitig mechanistischen Theorien sie abgeführt, noch bis jetzt nicht wieder hat gelangen können; — wenigstens nicht mit einer wissenschaftlichen Sicherheit, ausreichend, um zugleich der Gefahr zu entgehen, mit dem Wiedereinlenken in eine mehr idealistische Auffassung den Gewinn in die Schanze zu schlagen, der auch für sie aus den Ergebnissen mechanischer Naturbetrachtung erwachsen ist.

Man erinnert sich, dass Aristoteles, und dass in seiner Nachfolge die Philosophie des Mittelalters (auch die jüdische Kabbala) kein Bedenken trug, das einheitliche Princip bereits des pflanzlichen Organismus, eben so wie das des thierischen, mit dem Namen der Seele zu bezeichnen (ψυχὴ θρεπτική oder φυτική, *anima vegetativa*). Es war dabei nicht die Meinung, der Pflanze irgend welche innerliche Bethätigung des im engern Sinne so genannten Seelenlebens, Empfindung oder gar Gedanken zuzuschreiben. Es handelte sich vielmehr beim Gebrauch dieses Ausdrucks wesentlich nur um die Einsicht, dass das substantielle, einheitliche Princip des Pflanzenlebens, die „Entelechie“ des lebendigen organischen Pflanzenkörpers, an sich oder der allgemeinen Anlage nach schon das nämliche ist, wie die Thierseele, und umgekehrt die Thier- und Menschenseele nur in höher entwickelter Weise das nämliche, wie das Lebensprincip der Pflanze. Diese Einsicht ist von unschätzbarem Werthe; für die Erkenntniss der höhern Stufen des eigentlichen Seelenlebens sogar mehr noch, als für die eigene Erkenntniss des Pflanzenlebens. Für letztere dient sie zunächst nur dazu, die Vorstellung abzuwehren, welche die Pflanze zu einer blossen Maschine macht, künstlich zusammengesetzt aus äussern Stoffen, welche so innerhalb wie ausserhalb des organischen Körpers nur nach ihren eigenen Gesetzen wirken, und in eben so äusserlich mechanischer Weise durch Fortpflanzung ihres Gleichen hervorbringend. Für die Theorie der Thier- und Menschenseele aber ist eben sie, diese Einsicht, zugleich die unentbehrliche positive Grundlage aller lebendig vordringenden Erkenntniss des Zusammenhangs der Seelenerscheinungen mit den leiblichen. Dies wird sich uns im Nachfolgenden bestätigen. Im Gegenwärtigen haben wir nur darauf hinzuweisen, wie in der organischen Entelechie des Pflanzenlebens, in der „Pflanzenseele“ sich ein Begriff von creatürlicher Substantialität hervorthut, von welchem wir es nach allen Umständen nicht anders als begreiflich finden können, dass in solchen philosophischen Systemen, welche nicht von vorn herein den teleologischen Kategorien die ihnen gebührende Stelle einzuräumen Sorge getragen haben, sich so schwer für ihn ein Platz finden will. Die Pflanzenseele, wenn man uns nach Aristoteles diesen Ausdruck gestatten will, die Pflanzenseele ist weder „ausgedehnte“,

noch ist sie „empfindende, denkende" Substanz. Der Dualismus dieses zwiefachen Substanzbegriffs aber liegt in einer oder der andern Weise allen jenen Systemen zum Grunde, auch wenn sie ihn nicht in der Schroffheit ausgebildet haben, wie die cartesische Schule, welche bekanntlich dadurch zur Leugnung nicht nur der Pflanzenseele, sondern auch der Thierseele verleitet worden ist. Was die Pflanzenseele ist: das lässt sich eben nur auf einem Standpuncte begreifen, welcher, so wie der unsrige, und wie in der Beziehung, auf welche es hier ankommt, auch schon der Standpunct des Aristoteles, den Dualismus überwunden hat, und dagegen in dem grossen metaphysischen Gegensatze von „Möglichkeit" und „Wirklichkeit", von „Dynamis" (*potentia*) und „Entelechie" (*actus*), die Bedingung der aufsteigenden Stufenreihe creatürlicher Daseinsformen erkennt. Die (beziehungsweise) reine Dynamis wird in dieser Stufenfolge durch die Materie, die (eben so beziehungsweise) reine Entelechie durch den Geist dargestellt; die Pflanzenseele ist eine der reinen Dynamis, die Thierseele eine der reinen Entelechie näher stehende Zwischenstufe. Das will Aristoteles sagen, wenn er das Lebensprincip der Pflanze als eine „erste" Entelechie bezeichnet, die sich zum Thierseelenleben wiederum als Dynamis verhält, wie das animalische Seelenleben zum Vernunft- und Geistesleben. Es ist eine nur noch in der Formation der Stoffe sich bethätigende, des innern Lebens noch entbehrende Entelechie; aber es ist darum nicht minder ein substantielles Princip im wahren Wortsinn, eben so, wie die Thier- und Menschenseele.

623. Dem gegenüber tritt nun im animalischen Reiche der Selbstzweck hervor als Lebensinnerlichkeit, als Seele im engern und eigentlichen Wortsinn. In Einklang nämlich mit Schrift- und Kirchenlehre, im Widerspruch mit den in den weitesten Kreisen tonangebend gewordenen Principien des realistischen Spiritualismus, des monistischen sowohl als auch des dualistischen, erkennen wir, durch den gesammten bisherigen Gang der Betrachtung zu dieser Einsicht, der unentbehrlichen Grundlage jeder ächt philosophischen und ächt theologischen Anthropologie hingeführt, die Seele des Thieres nicht als ein besonderes, zur Substanz der Materie, der körperlichen Natur, von Aussen herzugebrachtes Ding, sondern als den aufgeschlossenen Kern der materiellen Substanz als solcher. Das Seelenleben des Thieres leitet sich ab aus dem der Weltmaterie von Anfang eingeborenen, mit seinen Regungen, seinen Bewegungen den Lauf des kosmogonischen Processes begleitenden und jeden einzelnen Act dieses Processes vollziehenden Naturgeiste (רוּחַ הָאֱלֹהִים § 588 f.) Es ist das Leben dieses Geistes selbst, fixirt durch den Kreislauf organischer Lebensprocesse in den Individuen des animalischen Reiches zu einer perennirenden Folge innerer Lebensthätigkei-

keiten und Lebenszustände, auf entsprechende Weise, wie in den kosmischen Centralkörpern die Lichterzeugung durch einen ähnlichen Kreislauf zu einem ununterbrochen fortquillenden Strome befestigt ist (§ 606).

Es sind besonders zwei Hauptrichtungen der philosophischen Speculation, beide, namentlich in neuerer Zeit, von weitgreifendem Einfluss auch auf die Theologie, welche in der hier bezeichneten Weise mit den ächten Grundanschauungen der Bibel in Zwiespalt gerathen. Wir können sie beide mit dem Namen des Spiritualismus bezeichnen, dem Materialismus gegenüber, den sie beide zu bekämpfen sich rühmen, aber mit welchem sie auf dem gleichen Boden eines die wahre Bedeutung der Idee verkennenden und also den ächten Idealismus präcludirenden Realismus, eines realistisch verunstalteten Substanzbegriffs, stehen. („Spiritualismus und Materialismus sind die extremen Auswüchse einer und derselben, den Begriff organischer Einheit und Gliederung entbehrenden, in Atomen des unermesslichen Lebensreiches der Schöpfung sich umtreibenden Lebensanschauung." J. T. Beck, Christl. Lehrwissenschaft, S. 203.) Die erste Richtung ist der Dualismus, welcher im Zeitalter des Cartesius für den Begriff der körperlichen Substanz eine streng mechanistische, für den Begriff der geistigen und seelischen eine eben so streng spiritualistische, aber jenem Mechanismus angepasste Ansicht in Geltung brachte. Obgleich durch die neuere Entwickelung der Philosophie zurückgedrängt und als von dieser überwunden geltend, schlägt derselbe seine Wurzeln noch immer tief hinein in die moderne Verstandesbildung, besonders in die durch Einflüsse der Naturwissenschaft beherrschte. Es ist dieser Bildung, so lange sie einer tieferdringenden Philosophie den Zugang verschliesst, noch überall geläufig, in der ganz realistischen Vorstellung von einer vermeintlich einfachen, ausdehnungslos beharrenden Seelensubstanz, gegenüber der ausgedehnten, aus ausgedehnten „Atomen" zusammengesetzten Substanz des Körpers die einzig mögliche Schutzwehr zu erblicken gegen den Materialismus, welcher ihr droht von der mechanistischen Auffassung der körperlichen Substanz; obgleich, bei strenger Festhaltung des Gegensatzes zum Wesen des Körpers, gerade diese Vorstellung auch ihrerseits nur allzusehr einer mechanistischen Auffassung der Seele und ihres Verhältnisses zum Körper Raum giebt. Die zweite dieser Theorien ist die monadologische. Diese liegt etwas mehr in der Tiefe; sie pflegt nur bei Regungen eines irgendwie schon philosophischen Bedürfnisses sich einzufinden. Allein auch sie hat, in allen ihren neueren Gestaltungen seit Leibnitz, ihre eigentliche Wurzel in der mechanistischen Naturansicht. Sie behauptet zwar in letzter Instanz, hierin dem Dualismus entgegentretend, Gleichartigkeit zwischen dem Wesen der Seele und den einfachen, auch ihrerseits ausdehnungslosen Substanzen, aus welchen sie die Körperwelt zusammensetzt. Aber diese Gleichartigkeit führt zu einer nur um so schrofferen Trennung der beiderseitigen Substanzen, der körperlichen und der seelischen oder gei-

stigen, in Bezug auf ihre Existenz. Jedwedes Seelenleben, das Seelenleben des Thieres auf der untersten, dumpfesten Stufe des kaum schon sinnlich zu nennenden Seelenlebens nicht minder, wie des für die intensivste Geistesthätigkeit gereiften Menschen, ist nach monadologischer Theorie ganz eben so, wie nach dualistischer, eine vom Körper unabhängige, nur äusserlich ihm verbundene Einheit; und jeder Körper, der unorganische wie der organische, besteht aus einer unbestimmten Vielheit solcher, von dem Seelenwesen nur durch ein Mehr oder Minder der gemeinsamen Grundeigenschaften unterschiedenen Monaden, wie nach dem Dualismus aus einer unbestimmten Vielheit ausgedehnter Körpertheile. Beide Theorien, die monadologische und, durch ihr spiritualistisches Moment, die dualistische, haben sich, nicht erst seit heute und gestern, unter einem grossen Theile der gebildeten Welt in den Credit gesetzt, dem Materialismus gegenüber die einzig möglichen zu sein. Sie haben auch in die Theologie der neuern Zeit vielfach Eingang gewonnen und nicht wenig dazu beigetragen, derselben den Charakter zu ertheilen, welcher sich in dem erst der neuern Entwickelungsperiode dieser Wissenschaft angehörenden Gegensatze des Rationalismus und des Supernaturalismus (§ 242) kund giebt. Nichtsdestoweniger ist und bleibt es wahr, dass, wer mit einer oder der andern dieser Theorien an die Schriftlehre herantritt, nur durch gewaltsame Unterstellungen den Schein einer Uebereinstimmung mit ihr erkünsteln kann. Wenn irgend Etwas mit exegetischer Zuversicht behauptet werden darf: so ist es dies, dass die mosaische Urkunde nicht eine nur äusserliche Vereinigung der besonders geschaffenen Thierseele mit dem aus den Elementen der Materie hervorgebildeten Körper lehrt, sondern dass sie die Seele zugleich mit dem Leibe als belebendes Princip desselben aus diesen Elementen geschaffen werden lässt. Dies hat die ältere Theologie auch ausdrücklich anerkannt. Die Worte des Damascenus (*Fid. orth. II,* 12): „Leib und Seele sind zugleich gebildet, nicht das eine früher, das andere später, nach den Faseleien des Origines," sie enthalten, wie so viele ähnliche Aussprüche dieses Compilators, ein Resumé aus der ältern griechischen Kirchenlehre, welche bereits aus dem Munde des alexandrinischen Clemens den Ausspruch gethan hatte: *αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς, ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν.* Doch ist es, namentlich auch in Folge der annoch mangelnden Unterscheidung zwischen den Standpuncten der ersten und der zweiten Schöpfungsurkunde, zu einer vollständigen exegetischen Begründung dieser Wahrheit bisher nicht gekommen, und insbesondere das Missverständniss, als gelte, was von der Thierseele, nicht ganz eben so auch von der Menschenseele, hat wenigstens in der spätern Kirchenlehre Platz ergriffen. Bei richtiger Einsicht in den Standpunct der zweiten Schöpfungsurkunde wird es sich herausstellen, wie die Worte Gen. 2, 7, mit welchen in dieser Beziehung Hiob 34, 14 f. Ps. 104, 29 f. zu vergleichen sind, ganz eben so, wie auf die Menschenseele, auch auf die Thierseele bezogen werden dürfen; denn die Schöpfung der Thierwelt ist daselbst, wie von uns näher

wird nachgewiesen werden, mit jener der Menschenwelt in die Vorstellung eines und desselben Schöpfungsactes zusammengefasst. Daraus aber ist nicht, im Sinne des sogenannten „Creatianismus“, zu folgern, dass die נִשְׁמַת חַיִּים den Thieren, wie den Menschen, von Aussen eingehaucht werde, sondern vielmehr umgekehrt, im Sinne des „Traducianismus“ (ein Prädicat, welches, wenn auch ursprünglich ein von den Pelagianern erfundener Spitzname, auch die ächte psychologische Theorie sich unbedenklich gefallen lassen darf): dass diese נִשְׁמַת חַיִּים eine und dieselbe ist mit der רוּחַ הָאֱלֹהִים Gen. 1, 2, und das וַיִּפַּח בְּאַפָּיו nur ein bildlicher Ausdruck für die Fixirung dieses bis dahin unstett über den noch ungeordneten Elementen der materiellen Schöpfung schwebenden und sporadisch hie und dort zu innern Lebensregungen in Gefühlen und Gedanken aufblitzenden Naturgeistes zu einem perennirenden Lebensstrome in den Thier- und Menschenleibern. Der Ausdruck „Hauchen“ ist ein bildlicher. Will man sich an das Bild halten und aus ihm den Schluss ziehen, dass das Ausgehauchte erst damals von Aussen in die durch den Hauch belebte Materie eindrang: so ist dagegen gelten zu machen, dass es kein Ausathmen giebt ohne ein Einathmen, und auch, dass, wenn man es dennoch für erlaubt halten wollte, die eine Seite des Bildes hervorzukehren, dann mit gleichem Recht aus dem Bilde ein Emanationsbegriff der Art, wie er von der Kirchenlehre jederzeit verworfen worden ist, würde gefolgert werden können. — So also, wie gesagt, der biblische Schöpfungsbegriff. Eine dualistische Ansicht des Verhältnisses zwischen Leib und Seele ist auch in solchen Stellen nicht vorauszusetzen, wie Matth. 10, 28. Der dortige Ausdrnck nämlich ist nach Analogie von Matth. 5, 29 f. Marc. 9, 41 f. zu deuten und also, dem einzig möglichen Sinne dieses letztern paradoxen Ausspruchs entsprechend, nur zu beziehen auf den Gegensatz der gliedlichen, peripherischen Mannichfaltigkeit zum seelischen Mittelpuncte der Lebenseinheit, welcher anderwärts durch den tropischen Gebrauch des Wortes לֵב, *καρδία* ausgedrückt zu werden pflegt. Dagegen zeugt für die richtige Anschauung auf das Lauteste die durchgehende Gewohnheit beider Testamente, mit einem und demselben Worte (נֶפֶשׁ, *ψυχή*) sowohl den Begriff der Seele, als auch den des leiblichen Lebens auszudrücken, und die Nähe, in welche überall die Begriffe von „Seele“ und „Fleisch“ aneinandergebracht sind (— *adeo totum vivere animae carnis est, ut non vivere animae nihil aliud sit, quam a carne deflectere. Tertull.*). Nicht minder zeugt dafür die durch die ganze Bibel verbreitete Vorstellung, dass der Sitz der Seele im Blute, oder vielmehr, dass das Blut unmittelbares Seelenorgan und in gewissem Sinne die Seele selbst ist (כִּי הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ Deuteron. 12, 23). — Auch in der Bibel also bildet ein Grundmoment jene wechselseitige Immanenz der Seele und des Körpers, deren Anerkennung, wie wir bei jedem Schritt unserer nachfolgenden Entwickelung immer vollständiger uns überzeugen werden, eine Lebensbedingung ist für die ächte philosophische Theorie. Das Verhältniss zu dieser Grundanschauung ist

einer der wichtigsten unter den Umständen, wodurch in den spätern Jahrhunderten des Mittelalters die Philosophie des Aristoteles vor allen andern philosophischen Lehren begünstigt wurde. An dem in den frühern Jahrhunderten vorherrschenden Platonismus waren der Kirche die schwer von ihm auszuscheidenden dualistischen Voraussetzungen ein Anstoss geblieben. Aus dem aristotelischen Begriffe der Seele als „erster Entelechie eines lebendigen organischen Körpers“ hat die Schule des Mittelalters den allerdings nicht sonderlich bequemen Ausdruck *forma substantialis* abgezogen (*perfectio corporis* nebst andern hie und da versuchsweise vorkommenden Ausdrücken z. B. bei Albertus), zur Bezeichnung des Immanenzverhältnisses der Seele, zunächst der sinnlichen, animalischen, zu ihrem organischen Körper. Die platonische Unterscheidung des ἐπιθυμητικὸν, θυμοειδὲς und νοητικόν hatte sich in der Psychologie des Aristoteles zum Begriffe jener Dreiheit der allgemeinsten Entwicklungsstufen abgeklärt: ψυχὴ θρεπτικὴ (φυτικὴ), αἰσθητικὴ und νοητικὴ (Pflanze, Thier und Mensch). Diese Steigerung bleibt auch in der mittelalterlichen Theologie die Grundanschauung. Das in sich einige Lebensprincip des Organismus schliesst sich Stufe für Stufe zu den auf der untersten noch fehlenden Erscheinungen der Innerlichkeit auf: erst zum Empfinden, Vorstellen und Begehren, dann auch zum Denken, Erkennen und Wollen. So war in der Schule des Mittelalters eine gediegene, mit der Anschauung der Schrift übereinstimmende metaphysische Grundlage für die Seelenlehre thatsächlich gewonnen; eine Grundlage, welche den neuern Schulen zu ihrem Nachtheil und zum Nachtheil der richtig verstandenen theologischen Interessen abhanden gekommen und noch bis jetzt nicht wiedergewonnen ist. Weder die Psychologie der Cartesischen, noch die der Leibnitz-Wolffischen Schule, weder die des sensualististischen, noch die des spiritualistischen Empirismus hat dafür einen Ersatz bieten können, und auch der Kantischen und nachkantischen Philosophie sind, bei manchen dazu genommenen Ansätzen, bisher noch ihre theils abstract idealistischen, theils pantheistischen Ausgangspuncte hinderlich gewesen, sich in ächt wissenschaftlichem Zusammenhange solcher Grundlage wieder zu bemächtigen. — Unter den wenigen Theologen, welche zur Zeit der wissenschaftlichen Alleinherrschaft des Dualismus und des monadologischen Spiritualismus auf das biblisch und philosophisch Rechte hingewiesen und fruchtbare Gedanken für die Folge ausgestreut haben, ist auch hier, und gerade hier mit besonderer Auszeichnung, Oetingers zu gedenken. Die Polemik dieses Mannes gegen den (nicht ganz richtig von ihm so genannten) „Idealismus“ der Leibnitz-Wolffischen Schule hat ganz besonders die Grundfragen der Seelenlehre zu ihrem Ausgangspuncte. „Die Seele ist kein einfach Ding, sondern ein Rad Ezechiels, ein τροχὸς γενέσεως. Sie wird aus Kräften von Gott nicht componirt, sondern essentificirt, d. h. *ad inexistentiam et intensitatem* gebracht, und durchdringt so als ein höchst actives Wesen alle Kammern des Leibes als eine Leuchte.“ (Auberlen, Oetingers Theo-

sophie etc. S. 211). Oetinger hat, nicht aus einem zufälligen Versehen, sondern mit bestimmter Absicht, dem aristotelischen Ausdruck „Entelechie", der ihm besonders wohl durch den spiritualistischen Gebrauch, welchen Leibnitz davon gemacht, mochte verdächtig geworden sein, das Wort Endelechie substituirt, und den Begriff, den nach seinem Dafürhalten Aristoteles von den Juden entlehnt und also der göttlichen Offenbarung verdankt haben soll, nach dem Vorgange von Cicero (*Tusc. disp.* 1, 10) gedeutet auf eine „stetige und wiederholte Bewegung, wie das Fallen eines Tropfen auf einen Stein", auf „einen Fortschritt von einer Form zur andern" (a. a. O. S. 131). Der Gedanke dieses „Bandes der Kräfte", dieses „*Intensum*", welches sich zum Leben in Empfindung, Vorstellung und Begierde und dann weiter in Gedanken und Willen aufschliesst, wurzelt auch für Oetinger zuletzt in dem vorcreatürlichen Begriffe der göttlichen Herrlichkeit, worin er, eben so wie wir, den geistigen Quell alles materiellen Daseins erkannt hat.

624. Aus dem Schlafe der Materie, in welchen das Lebensprincip, die Entelechie der Pflanze versunken bleibt, erhebt die Seele des Thieres sich auf den an sie, wie zuvor an den allgemeinen Naturgeist des Erdlebens, ergehenden Schöpferruf der Gottheit zunächst zum Traume, das heisst zu einer perennirenden Spontaneität des Empfindungslebens, dessen einzelne Momente dem träumenden Geschöpfe nur von Innen, nicht von Aussen gegeben werden. Diese Form einer nur in sich selbst und nur aus sich selbst auf der Grundlage eines leiblich organischen Lebensprincips sich bewegenden Innerlichkeit muss auch für alle nachfolgenden Gestaltungen und Auswickelungen des zu seiner Leiblichkeit und durch die Leiblichkeit zur Aussenwelt in ein näheres Verhältniss der Wechselwirkung und Wechselbestimmung tretenden Seelenlebens als die beharrende Voraussetzung betrachtet werden. Denn ohne diesen substantiell lebendigen Hintergrund einer ursprünglich reinen Spontaneität des Seelendaseins würde Entstehung sowohl als auch Beschaffenheit jenes Wechselverhältnisses der seelisch lebendigen Geschöpfe zur Aussenwelt durchaus unerklärlich bleiben. Auch bewährt sich das Zutreffen solcher Voraussetzung durch das allen beseelten Organismen der irdischen Wirklichkeit, und, wie wir auch hier voraussetzen dürfen (§ 615 f.), der Wirklichkeit überhaupt, gemeinsame Bedürfniss des Schlafes, welcher, der freien Regung jener träumenden Innerlichkeit immer neu wieder Luft machend und das Geschöpf so zu sagen in die Zustände seines embryonischen Daseins zurückführend, für alle diese Organismen in gemessenem Zeitwechsel

an die Stelle der Zustände und Thätigkeiten des wachen Lebens tritt.

Schlaf und Traum, an sich ohne Zweifel die einfachsten Zustände des Seelenlebens und darum auch vom Standpunct ächter Psychologie ungleich leichter erklärbar, als die weit complicirteren Erscheinungen des Wachens, pflegen in den gewöhnlichen Darstellungen der Seelenlehre nur darum als ein so schwieriges Räthsel betrachtet zu werden, weil der richtige Begriff fehlt für die einfachste aller Erscheinungen der psychologischen Innerlichkeit, für die spontane Erzeugung jener innern Zustände des Seelenlebens, die wir kurzweg mit den Namen von Empfindung und Vorstellung zu bezeichnen pflegen. Gewohnt wie man es ist, alles was in der Seele wie was in der Aussenwelt vorgeht, unter den Gegensatz eines nothwendigen und eines freien Geschehens zu vertheilen, und dabei als durchgängige Form der Nothwendigkeit den strengen mechanischen Causalzusammenhang, als durchgängige Form der Freiheit Vernunft und Selbstbewusstsein, vernünftigen und selbstbewussten Willen vorauszusetzen, findet man für die spontane Productivität des Traums keinen andern Platz, als unter der einen oder der andern dieser beiden Kategorien. Weil es nun sich bei solcher Voraussetzung als unthunlich erweist, sie unter der Kategorie der Freiheit unterzubringen, so bleibt nichts übrig, als nach einer zutreffenden Form eines physiologischen Causalzusammenhangs sich umzusehen, auf welchen sich die Traumszustände ganz eben so zurückführen lassen, wie die Zustände des wachen Lebens, insofern sie nicht durch selbstbewusste Willensfreiheit bewirkt sind, auf den geordneten Verlauf der Sinnesfunctionen. Eine solche Form aufzufinden fällt nun freilich schwer, oder vielmehr, es ist schlechterdings unmöglich. Es ist darum unmöglich, weil es eben nicht ein in irgend einer Weise mechanisch geordneter Causalzusammenhang, weil es vielmehr ein in seiner Wurzel mit reiner Spontaneität wirkendes Productionsvermögen der Seele ist, wodurch in letzter Instanz die Traumzustände hervorgerufen werden und ihre Abfolge bestimmt wird. In letzter Instanz allerdings nur; denn dass in die Beschaffenheit der Traumempfindungen und Traumvorstellungen die physiologischen Bewegungen des leiblichen Lebens und, beim Menschen, die auch im Schlafe nie ganz stille stehende Verstandesthätigkeit vielfach eingreifen und im Einzelnen als wirkende Ursachen auftreten: das freilich ist nicht in Abrede zu stellen. Aber die Art und Weise des Wirkens auch dieser gelegenheitlichen Ursachen ist im Schlafe der Menschen und der Thiere überall durch jene Spontaneität bedingt, die nicht wiederum einem mechanischen Causalitätsgesetze unterliegt, sondern mit eigensinniger, völlig unberechenbarer Willkühr jene Wirkungen ergreift und sie in einer Weise umgestaltet, für die man vergebens in irgend welchen physiologischen oder psychologischen Gesetzen den Aufschluss sucht. — Für uns nun kann diese Spontaneität nicht als etwas Unbegreifliches erscheinen, nach der für alle Daseinswirklichkeit grundlegenden

Bedeutung, welche wir dem Begriffe spontaner Productivität bereits an zweien der wichtigsten Ausgangspuncte unserer früheren Betrachtung zuerkannt haben. Wir haben erstens seine entsprechende, von der Freiheit des vernünftigen Willens wohl zu unterscheidende, dem Begriffe nach selbst dort ihr vorangehende Spontaneität im innern Wesen der Gottheit als das Element des göttlichen Natur- oder Gemüthslebens nachgewiesen (§ 464 f.). Wir haben sodann zweitens eine gleichartige, von der Gottheit auf die Weltmaterie übertragene Spontaneität als durchgängige Form der Wirksamkeit jener schöpferischen Potenz des Naturgeistes bezeichnet, deren Mitthätigkeit wir bei allen Acten des kosmogonischen Processes vorauszusetzen nicht umhin konnten (§ 585 ff.). Mit dieser doppelten Voraussetzung ist für unsern gegenwärtigen Zusammenhang die Prämisse gegeben, aus welcher sich das Phänomen des animalischen Traumlebens ganz von selbst erklärt, als schlechthin primitive, nicht, wie man es gemeinhin verkehrter Weise dafür anzusehen pflegt, als eine nur secundäre Lebenserscheinung der beseelten Natur. Das Leben des materiellen Naturgeistes, des Erdgeistes, das Leben jener רוּחַ חַיִּים, die auch nach biblischer Anschauung als allgemeines Lebensprincip in alles individuell-organische Leben eintritt: dieses Leben, versetzt auf den Boden eines individuellen Organismus und sich fortführend in den geschlossenen Kreisen der Lebensbewegungen solches Organismus, ist unmittelbar jenes spontan productive, wie es Thier und Mensch im Schlafe führen: — das Traumleben. Es giebt keine ursprünglichere Weise des individuellen Seelenlebens und Seelendaseins, als den Traum; der Traum aber ist dies vermöge der Abkunft der animalischen Seelen zunächst von der allgemeinen Weltseele, mittelbar von dem Naturleben des innergöttlichen Gemüthes. In dem embryonischen Traumleben des werdenden Geschöpfes setzt sich das schöpferische Thun des träumenden Naturgeistes fort und vollendet sich das Werk desselben („Natur, hier bildetest in leichten Träumen den eingebornen Engel aus." Göthe im Faust). Und auch das bereits ausgebildete Geschöpf „erholt" sich durch die stets in die Leiblichkeit zurückschlagende Productivität des Traumes im Schlafe von den an der Lebenskraft zehrenden Mühen des Wachens. Ohne den Hintergrund eines Traumlebens, ohne den unvermerkt, aber unablässig, aus diesem Quell hervordringenden Lebensstrom wäre ein waches Seelenleben schlechterdings unmöglich. Denn je strenger dieses Leben unter den Mechanismus der Sinnlichkeit gebunden ist, um so unausbleiblicher würde es der Aeusserlichkeit, würde es dem Tode verfallen, wenn ihm nicht aus jenem productiven Quell seines Innern fortwährend neue Lebenskräfte zuströmten.

625. Aus diesem Traumleben des Embryonenzustandes, in welches sie, auch nachdem sie und mit ihr der organische Leib diesen Zustand verlassen hat, doch immer wieder periodisch zurücksinkt, die Seele zu erwecken und ihr Empfindungsleben, ohne Unter-

drückung seiner Spontaneität, zu einem Spiegel der Aussenwelt, das heisst der Umgebung des lebendigen Geschöpfes und ihrer Bewegungen zu erheben, zugleich auch, das Lebendige zu einer spontanen Gegenwirkung gegen die von Aussen empfangenen Einwirkungen zu befähigen: das ist die Bestimmung der den Organismen des animalischen Reiches gemeinsamen Eigenschaften, welche den thierischen Organismus von dem blos pflanzlichen unterscheiden. Weil jedoch mit dieser Bestimmung der immanente Daseinszweck des animalischen Lebens zusammentrifft: so sind diese Eigenschaften nicht etwas dem allgemeinen Wesen des Organismus nur äusserlich Beigegebenes. Sie sind es so wenig, wie die lebendige Innerlichkeit der Thierseele etwas zur Entelechie des pflanzlichen Organismus von Aussen Hinzukommendes ist. Vielmehr, wie an dieser Innerlichkeit das Dasein der Seele auch als leiblich organischen Lebensprincips: so haftet an ihrer in alle organische Functionen übergreifenden Bethätigung das Entstehen und das Bestehen des thierischen Leibes, und es stellt in Folge dessen dieser sich als ein von dem mütterlichen Boden des planetarischen Lebens, aus welchem er dabei jedoch fortwährend seine Nahrung zieht, abgelöstes, von der Innerlichkeit des Seelenlebens getragenes und gleichsam darin wurzelndes Gebilde dar.

Bereits die Physiologie eines Stahl und Haller, so wenig es in der Absicht dieser Männer lag, mit dem kirchlichen Lehrbegriff zu brechen, scheute den Ausdruck nicht: dass „die Seele ihren Körper baut.“ Teleologisch (§ 584) war dieser Ausspruch bei ihnen gemeint, kein Zweifel, wie man selbst bei einem Baco, diesem ausgesprochenen Gegner aller physikalischen Teleologie, den Satz: *spiritus omnium, quae in corpore fiunt, fabri sunt atque opifices,* kaum anders als teleologisch deuten kann; aber nicht im Sinne jener blos äusserlichen Teleologie, welche auch mit einer realistischen Ansicht des Seelenwesens zusammenbestehen kann. Unter der „Seele“, welche sich ihren Körper baut, ist bei jenen Forschern vielmehr zunächst das organische Lebensprincip als solches, die Entelechie als solche gemeint. In diesem Sinne trifft der Ausspruch mit unserer obigen Bezeichnung jenes Princips zusammen und leidet Anwendung auch auf die Pflanzenwelt. Aber auch noch ein Mehreres ist in dem Ausspruche angedeutet. Es liegt ihm, wenn auch nur als Ahnung, eine Anschauung verwandter Art zum Grunde von dem Verhältnisse der thierischen Seele zu ihrem Körper, wie jene, welche auszusprechen und durchzuführen unsere Creationstheorie unternommen hat in Bezug auf das Verhältniss des „Naturgeistes“ zur gesammten materiellen Schöpfung. Der Naturgeist, die רוּחַ הָאֱלֹהִים ist, der Materie als solcher gegenüber, in welcher sie von Anfang an geschlummert hat, das von dem göttlichen Schöpferwillen zur Lebensinnerlichkeit erweckte teleologische Princip, die „Entelechie“

der Weltmaterie. Dennoch wirkt dieser Geist, dem göttlichen Schöpferwillen gegenüber, welcher allein von vornherein den Zweckbegriff der Weltschöpfung als lebendigen Gedanken in sich trägt, nicht als teleologische Macht, nicht als Zweckursache; er nimmt in diesem Verhältnisse vielmehr seinerseits die Stellung einer materiellen Ursache ein. Dem entsprechend nun auch die Seele des Thieres und des Menschen, dieser durch den Fortgang des Schöpfungsprocesses individualisirte, zum Lebensprincip eines lebendigen organischen Geschöpfs entwickelte Naturgeist. Auch diese Seele führt, eben so wie jener Geist, aus welchem sie ihren Ursprung hat, zunächst nur ein träumendes Embryonenleben. In diesem Lebensstadium kann sie noch nicht selbst als der schon verwirklichte Zweck des Körpers betrachtet werden. Sie dient vielmehr umgekehrt als das Mittel, durch welches die eigentlich teleologische Macht, der göttliche Wille, den Zweck weiterer Ausbildung des Körpers zur Verwirklichung bringt. So wenigstens ist das Verhältniss zu fassen, wenn wir uns an den Anfang der organischen Schöpfung zurückversetzen. Dort tritt, so viel den Fortgang des Processes dieser Schöpfung betrifft, die träumende Seele der ersten embryonischen Thiergestalten oder vielmehr der Zellen und Keimbläschen, aus welchen sich die ersten Thiergestalten entwickeln sollen, in die Stelle der allgemeinen Weltseele ein, welche eben in ihnen die Stätte gefunden hat, an der sie ihrer Bestimmung, ein gottebenbildlicher persönlicher Geist zu werden, durch Auswirkung eines den Bedürfnissen eines solchen Geistes entsprechenden organischen Leibes entgegenreifen soll. In den Gattungen und Arten der in das Dasein, in die reale Erscheinung heraustretenden organischen Welt gewinnt sodann die Seele, die Seele des Individuums, die Bedeutung des verwirklichten, oder vielmehr des fort und fort durch den Gattungsprocess sich verwirklichenden Zweckes; freilich nur eines begrenzten relativen Zweckes, durch dessen Begriff die Unterordnung des Gattungswesens unter höhere Schöpfungszwecke nicht ausgeschlossen wird. Als Selbstzweck bethätigt sich die Seele durch die Herrschaft über den Mechanismus der körperlichen Bewegungen, welche durch sie erst perennirend den Charakter der Spontaneität oder Willkühr annehmen, der ihnen im Pflanzenleben noch abging. Die Wirkung der Seele auf den Körper ist von jetzt an eine doppelte: eine teleologische in den unwillkührlichen, eine mechanische in den willkührlichen Bewegungen, und die teleologische Einwirkung der Seele als Entelechie, der schlafenden und träumenden Seele auf den Körper schlägt allenthalben zugleich in eine gestaltende Wirkung aus, welche die Seele auf sich selbst übt. Denn wenn es schon in den gestaltenden Wirkungen, welche der Schöpferwille der Gottheit durch den Naturgeist auf die Weltmaterie übt, in letzter Instanz nicht auf die Gestaltung der Materie als solcher, sondern auf die Gestaltung des Geistes zum persönlichen Ebenbilde der Gottheit abgesehen ist: so hat noch unmittelbarer der im animalischen Körper vorgehende Gestaltungsprocess sein Ziel in der Gestaltung des Seelenlebens. Die Morpholog

des animalischen Organismus, sofern sie diesem Organismus eigenthümlich und also durch die Seele, nicht mehr durch die blos schlafende vegetative, sondern durch die träumende animalische ausgewirkt ist, hat überall keine andere Bedeutung, als die, der reale Uebergang zu sein für die Seele aus den Zuständen des embryonischen Traumlebens in die des wachen Sinnenlebens, im Menschen zugleich des Vernunftlebens. Daher auch die in ganz anderer Weise geschlossene, centralisirte Gestalt des animalischen Organismus, im Gegensatze des pflanzlichen. Die Seele baut sich ihren Körper nicht um des Körpers willen, sondern um ihrer selbst willen, um durch den Körper ihr eigenes Leben zu einem perennirenden Processe des Empfangens von Einwirkungen der körperlichen Aussenwelt und von Gegenwirkungen gegen das so Empfangene zu erheben. So bringt es der Gesammtzweck der Schöpfung mit sich, so die Stelle, welche in dem Processe der Verwirklichung dieses Gesammtzweckes das animalische Leben einnimmt, als Durchgang zu der noch höheren Stufe des vernünftigen, des geistigen Lebens. Das animalische Seelenleben wird in diesem seinem durch den morphologischen Process des Körpers und den daraus hervorgehenden Mechanismus des leiblichen Lebens sich vermittelnden Erwachen aus den Traumzuständen seines Embryonenstandes auch seinerseits zu einem mechanischen Processe. Die Einwirkungen, die es empfängt, die Gegenwirkungen, die es auf die Aussenwelt übt, bedingt wie sie beide es sind durch die in ihrem einheitlichen Princip organischen, in ihrer Wirkungsweise mechanischen Gesetze des leiblichen Lebens: sie tragen in allen ihren besondern Erscheinungen den Charakter eines mechanischen Causalverlaufes. Aber die uranfängliche Spontaneität des Seelenlebens verliert sich nicht in diesem Mechanismus; auch nicht in dem Sinne, wie man von der Spontaneität der pflanzlichen Entelechie allerdings sagen kann, dass sie in dem Mechanismus, nicht dem allgemeinen physikalischen, aber dem specifischen des vegetabilischen Gattungslebens (§ 620) sich verloren hat. Wie sie gleich in den Anfängen des körperlichen Gestaltungsprocesses sich bethätigt hat durch Lösung des Bandes der Continuität, welches den vegetabilischen Organismus noch an den Erdboden knüpft, und durch die so bewirkte Verselbstständigung des animalischen Lebenskreislaufs: so bethätigt sie sich fortwährend durch eine Thatsache, die von den deterministischen Tendenzen der neuern Physiologie und Psychologie nur zu häufig übersehen wird. Wie streng mechanisch gebunden nämlich auch dieses beides ist, der Verlauf sowohl der sinnlichen Einwirkungen, welche die Seele von der Aussenwelt empfängt, als auch der Rückwirkungen, mit welchen sie jenen Einwirkungen begegnet: so gehen doch die Rückwirkungen nicht ihrerseits nach mechanischen Gesetzen aus den Einwirkungen hervor, sondern auch in der noch nicht im höhern Sinne freien Thierseele sind sie überall vermittelt durch eine hinter dem mechanischen Ablauf der Ursachen und Wirkungen sich verbergende Spontaneität des Vorstellungslebens. Darum ist jener

Mechanismus nicht als die Totalität des Seelenlebens selbst anzusehen, sondern nur als die Ueberkleidung desselben mit einem in das innere Wesen dieses Lebens zwar als substantielles Moment eintretenden, aber nicht dasselbe absorbirenden Elemente der Leiblichkeit. Wenn man dann auch für dieses Verhältniss den Ausdruck brauchen mag, dass die Spontaneität des Traumlebens sich aufhebt in dem organischen Mechanismus des wachen Seelenlebens: so ist hier eben der in andern Zusammenhängen von Hegel bemerkte Doppelsinn in dem Worte „Aufheben" zu beachten, durch welchen allein auch an dieser Stelle der Gebrauch dieses Wortes sich rechtfertigen lässt.

626. Entfaltet in sich selbst zur organischen Totalität der Thätigkeiten und Zustände eines wachen, überall durch mechanische Bewegungen der Leiblichkeit vermittelten Wechselverkehrs mit der Aussenwelt bildet solchergestalt das animalische Seelenleben einen einheitlich in sich geschlossenen Kreislauf. In diesem Kreislaufe werden wir nach Obigem eine Dreiheit der überall in unabtrennlicher Wechselverschlingung zugleich leiblichen und psychischen Functionen unterscheiden können. Wir bedienen uns für diese Dreiheit der in der älteren Physiologie festgestellten Ausdrücke: Reproduction, Sensibilität und Irritabilität, und indem wir in ihr selbst, dieser Dreiheit der animalischen Grundfunctionen oder dieser Dreieinigkeit des Systemes der animalischen Gesammtorganisation eine begrifflich nothwendige, für alle Schöpfungsregionen gleichmässig giltige Grundbestimmung des creatürlichen, nach ewigen Gesetzen sich in organischer Leiblichkeit auswirkenden Seelenlebens erkennen: so erblicken wir zugleich in der Eigenthümlichkeit des leiblichen Organes, durch welches in allen höhern Auswicklungen der irdischen Animalisation die drei Functionen sich zur concreten Lebenseinheit zusammenschliessen, in der einheitlichen Gestaltung des Nervensystems, den typischen Ausdruck für entsprechende Erscheinungsformen, dergleichen wir allenthalben vorauszusetzen haben, wo es auch immer zur Entfaltung eines creatürlichen Seelenlebens kommen mag.

Der Gedanke einer Dreiheit von „Systemen" in dem animalischen Organismus, richtiger wohl, wie wir es hier ausgedrückt haben, von Grundfunctionen in dem einigen und untheilbaren Systeme dieses Organismus, zuerst ausgesprochen von A. v. Haller, ist in der neuern Physiologie einigermassen zurückgetreten. Davon liegt der Grund hauptsächlich wohl in den einseitig mechanistischen Tendenzen dieser Wissenschaft, für welche dergleichen begriffliche, nur speculativ zu erfassende Unterschiede ohne directe Bedeutung sind. Zum Theil jedoch mag es auch durch Misverständnisse verschuldet sein, welche sich an jene Un-

terscheidung geknüpft hatten; wie denn z. B. die Vertheilung aller materiellen Organe des Körpers an je eines oder das andere jener sogenannten drei Systeme unhaltbar ist und gerade den speculativen Sinn der Unterscheidung entschieden beeinträchtigt. Für uns ergiebt sich die Unterscheidung mit solcher innerer Nothwendigkeit, dass wir sie würden erfinden müssen, wenn wir sie noch nicht vorgefunden hätten. Führen wir zuvörderst die Dreiheit auf eine Zweiheit zurück: so stellt sich uns der von Bichat mit den Worten *vie organique* und *vie animale* bezeichnete einfache Gegensatz der Lebensfunctionen und ihrer Organe in der Weise dar, dass das allgemein organische Leben als repräsentirt erscheint durch die Functionen der Reproduction, d. h. durch die dem animalischen Organismus mit dem pflanzlichen dem allgemeinen Wesen nach gemeinsamen, obwohl auch ihrerseits in dem animalischen durch ihren bis in die innerste Lebenswurzel zurückgreifenden Zusammenhang mit den übrigen in eigenthümlicher Weise umgestalteten. Das specifisch animalische Leben dagegen, sobald es aus der ersten Einfachheit und Innerlichkeit der Traumzustände heraustritt, spaltet seinerseits sich in den Gegensatz der Functionen des Empfangens und des Rückwirkens, oder der centripetalen und der centrifugalen Thätigkeiten. Die ersteren sind bezeichnet durch den Ausdruck Sensibilität, die letzteren durch den minder glücklich gewählten Ausdruck Irritabilität. Diese zwei letzteren sogenannten Systeme beruhen demnach wesentlich auf der ausdrücklichen Voraussetzung eines Seelenlebens, und der gesammten Unterscheidung muss, wenn sie nicht in einen leeren Formalismus auslaufen soll, eine eben so sehr psychologische wie physiologische Bedeutung zuerkannt werden. Denn auch die Functionen der Reproduction wurzeln ja nach richtiger Auffassung sämmtlich in der Einheit des organischen Lebensprincips, und das Lebensprincip ist sachlich eine und dieselbe Wesenheit mit der Seele. Eben durch diese Erhebung in das Bereich des Seelenlebens wird aber die Unterscheidung dem Scheine empirischer Zufälligkeit enthoben, der in der gewöhnlichen nur physiologischen Behandlung daran haftet; sie gewinnt eine speculative Bedeutung, die sich so weit erstreckt, wie der Begriff des animalischen Lebens überhaupt. Nur diese Bedeutung konnte uns dazu veranlassen, ihrer im Zusammenhange der allgemeinen Creationstheorie zu gedenken.

Die ältere physiologische Theorie pflegte in der von ihr angenommenen Dreiheit die Sensibilität an die Spitze zu stellen und als ihr ausschliesslich zugehörig in der empirischen Erscheinung der irdischen Animalisation, welche sie allein im Auge hatte, da sie für ihre Erfindung auf universelle speculative Bedeutung keinen Anspruch machte, das Nervensystem zu bezeichnen. Dabei lag, doch mehr nur als Ahnung, der richtige Gedanke zum Grunde, dass das specifische Princip der animalischen Organisation in dem Vermögen der Empfindung zu zu suchen ist, und dass in diesem Sinne das Organ, welches der Empfindung dient, als das den Organismus leitende oder beherrschende

betrachtet werden darf. Eines jedoch hatte man sich nicht zum Bewusstsein gebracht, und gerade dies ist für die richtige Ausführung dieses Gedankens das Entscheidende: den letzten und eigentlich primitiven Quell der Empfindung selbst, der jedenfalls in einer tiefern Region zu suchen ist, als in der eines schon bestehenden Mechanismus äusserer Einwirkungen auf ein zuvorgegebenes Seelenwesen. Die Empfindung als das innere, spontane Geschehen (§ 625), in welchem die Seele selbst ihren Ursprung hat, ist die gemeinsame Wurzel der Empfänglichkeit für Einwirkungen und der Fähigkeit zu Gegenwirkungen in dem Seelenwesen. Dies drückt sich aus in der Einheit jenes durch den ganzen animalischen Körper verzweigten Organes, durch dessen Thätigkeiten eben so die Eindrücke der körperlichen Aussenwelt zu Empfindungen und Vorstellungen verarbeitet werden, wie anderseits die Empfindungen und Vorstellungen in willkührliche Bewegungen des Körpers umgesetzt. Die Physiologie ist jetzt, seit den Untersuchungen von Mashall Hall und Anderen, genauer unterrichtet, als sie zur Zeit der ersten begrifflichen Aufstellung des Gegensatzes von Sensibilität und Irritabilität es war, von der doppelten Verzweigung des von Rückenmark und Gehirn ausgehenden Nervensystems in den Gegensatz der Empfindungs- und der Bewegungsnerven. Ueber das Verhältniss des Systems der Gangliennerven zu dem Systeme der Cerebro-Spinalnerven ist zwar noch manche Unklarheit geblieben; doch darf wohl so viel als feststehend gelten, dass das Gangliensystem dazu dient, die allgemein organischen Functionen, die vegetativen Lebensthätigkeiten in die reale Wechselbeziehung zu bringen zur Innerlichkeit des Seelenlebens, wie solche durch den Begriff des animalischen Organismus gefordert ist. Damit nun stellt sich das gesammte Nervensystem dar als das Organ, dessen dem allgemeinen Mechanismus der Bewegungen des organischen Leibes eingeordnete und dabei doch die Spontaneität der Seelenbewegung in sich aufnehmende Thätigkeiten in dem entwickelten Organismus des Thieres und des Menschen in die Stelle jener ursprünglich formlosen Spontaneität des Empfindungslebens eintreten und die Kräfte dieses Lebens in alle leibliche Functionen überleiten, nicht etwa nur in die mit dem Namen der „Sensibilität“ bezeichneten. Was bei diesen Functionen sämmtlich, keineswegs nur bei den Sinnesempfindungen, in den Nerven, und was in den Centralorganen des Nervensystems, Gehirn und Rückenmark vorgeht: das ist nicht etwas den mechanischen und chemischen Bewegungen der andern, minder unmittelbar dem Seelenleben verbundenen Körpertheile Gleichartiges. Es sind immaterielle Bewegungen (*actus puri*), Bewegungen verwandter Art, wie in der äusseren Natur die Bewegungen der sogenannten Imponderabilien. Hier so wenig wie dort (§. 593 f. § 605), lässt sich ein bewegtes Substrat, lassen sich bewegte Körpertheile von der Bewegung als solcher unterscheiden. (Wie den ausserorganischen Bewegungen der Imponderabilien den „Aether“, so pflegte man sonst, — denn eben hier ist diese Vorstellung jetzt

einigermassen ausser Curs gekommen — den Nervenactionen einen sogenannten „Nervenäther“ oder „Nervengeist“ als das vermeintlich darin Bewegte zum Substrat zu geben). Mit den elektrisch-magnetischen, denen schon der alte Heraklit die Bewegung der Seele verglich, indem sie nach ihm „wie ein Blitz durch das Gewölke des Körpers schlägt“, haben diese auf der Grenze des leiblichen und des physischen Gebietes vorgehenden, unmittelbar das Leibliche in Psychisches, das Psychische in Leibliches umsetzenden Bewegungen den Gegensatz der Pole gemein: den polarischen Doppelstrom, der bei aller sensiblen und motorischen Thätigkeit gleichzeitig von den äussern Sinnes- und Bewegungsorganen zu den Centralorganen, und von diesen zu jenen rückwärts läuft, so dass sich (nach den Untersuchungen Dubois-Raimond's und Anderer) die Nervenbewegungen, durch Zufall oder künstliche Veranstaltung von Innen nach Aussen abgelenkt, ausdrücklich in elektrischen Erscheinungen entladen. Mit der Lichtbewegung aber haben sie gemein die theils durch äussere leibliche, theils durch innere psychische Einwirkung erfolgende Specification zu einer unendlich vielfach nüancirten, dabei aber doch, wie wir vorauszusetzen auch hier in alle Wege genöthigt sind, an streng mathematische Maassbestimmungen gebundenen Mannichfaltigkeit. Aber schon durch die Doppelseitigkeit dieser Analogie zu den magnetisch-elektrischen und zu den Lichtactionen wird die Nerventhätigkeit als ein mit keiner jener beiden, weder mit der Lichtbewegung, noch mit der magnetisch-elektrischen, unmittelbar Identisches bezeichnet. Sie entspricht dem äussern Lichte als ein nicht in die Unendlichkeit des äussern Raumes, sondern in eine ausdrücklich erst durch sie selbst sich im Innern der Seele eröffnende Unendlichkeit gleichsam als in einen innern Seelenraum hineinscheinendes, dem äussern Auge des Körpers, welches nur durch sie dem materiellen Lichte geöffnet wird, unsichtbares Licht. Nicht blos das Auge ist „sonnenhaft“, sondern alle Sinne sind es; sie sind es durch die in ihnen schon auf innerliche, seelenhafte Weise wirkende Nervenkraft. Dem entsprechend bezeugt nicht allein der polare Gegensatz centraler und peripherischer, durch die Continuität eines Nervenstranges verbundener Nervenenden, welcher erfahrungsmässig zu aller Sinnesempfindung und zu aller von der Seele ausgehenden Bewegung die durchgängige Bedingung ist, sondern es bezeugt auch die Empfänglichkeit der Nerven für elektrische und magnetische Reize das Vorhandensein eines dem magnetisch-elektrischen analogen Doppelstromes. Aber innere sowohl als äussere Merkmale beweisen zugleich, dass dieser Doppelstrom doch nicht einer und derselbe ist sei es mit einer magnetischen oder mit einer elektrischen Strömung, wie solche in unorganischen Körpern stattfinden, oder Function einer solchen. Er ist, obwohl in dem leiblichen Gewebe des Nervensystems einherströmend, dennoch ein Seelisches, seine Bewegungen, obgleich Functionen eines leiblichen Organes, dennoch nicht etwa nur Ursache von Bewegungen der Seele, sondern unmittelbar Seelenbewegung selbst. — Man

wird in dieser Auffassung, möge sie immerhin den herrschenden spiritualistischen Ansichten eine materialistische dünken, die richtige Consequenz der Grundeinsicht nicht verkennen, dass der Begriff der Seele einer und derselbe ist mit dem Begriffe des Lebensprincips oder der Entelechie des lebendigen organischen Körpers. Wie diese Einsicht, so dürfen wir daher auch sie als übereinstimmend bezeichnen mit den Anschauungen der Bibel. Denn wenn auch die Bibel von dem Nervensystem als solchem noch keine Kunde hat, so stellt sie dagegen durch ihre gesammte Ausdrucksweise die Bewegungen der Seele in ein dem Begriffe, welchen wir hier für die Nervenbewegungen eingeführt haben, entsprechendes Identitätsverhältniss zu den Bewegungen des Blutes, welches ihr, wie dem gesammten Alterthum, für den Sitz der Seele, und dessen Centralstätte, das Herz (*καρδία*, לֵב) ihr ähnlich, wie den Neueren das Gehirn, für den Ausgangspunct aller Lebensbewegungen gilt (כִּי מִמֶּנּוּ תּוֹצְאוֹת חַיִּים Sprüchw. 4, 23). Auch der vielfach sich wiederholende Gebrauch der Worte Eingeweide (מֵעִים) und Nieren (כְּלָיוֹת) für den Sitz von Seelenbewegungen kann hieher gezogen werden. — Desgleichen liegt der Begriff dieser Identität der Bewegungen des sinnlichen Seelenlebens mit den Functionen leiblicher Organe im Sinne des Aristoteles und der Schulen des Mittelalters, welche dabei dennoch völlig unberührt geblieben sind von dem eigentlichen Materialismus. Den Charakter des Materialismus musste jener Begriff annehmen durch die Ablösung des Begriffs der Materie von dem Begriffe des Geistes, welche der aristotelischen Schule eben so fremd geblieben ist, wie der über den Gegensatz von Dynamis und Entelechie, diese für sie feststehende Grundvoraussetzung alles materiellen eben so wie alles geistigen Daseins, in leerer Abstraction hinausgehobene Substanzbegriff der neuern Schulen.

627. Die Sinne, durch welche das lebendige Geschöpf die Einwirkungen der Aussenwelt empfängt, bilden in dem ausgewickelten animalischen Organismus eine Gruppe, deren Glieder auch ihrerseits nicht zufällige sind, sondern begründet in einer begrifflichen Nothwendigkeit, von welcher wir annehmen dürfen, dass in allen Schöpfungsregionen, obgleich unter vielfach abweichenden materiellen Bedingungen, wesentlich gleiche oder entsprechende Formen der Sinnlichkeit, das heisst der Umsetzung körperlicher Bewegungen in Empfindungen und Vorstellungen, daraus werden hervorgegangen sein. Wir unterscheiden in dieser Gruppe, die sich als eine in geordneter Abfolge von Stufen aufsteigende darstellt, zuvörderst eine Dreiheit solcher Stufen; eine jede bezeichnet entweder durch einen einzelnen Sinn, oder durch eine geschlossene Mehrheit von Sinnen. Als unentbehrliche Vorstufen des Schöpfungsactes, aus welchem inmitten einer bereits vorhandenen Welt organisch lebendiger und be-

seelter Geschöpfe die Vernunftcreatur hervorgeht, dürfen die Begriffe der besondern Sinne und Sinnesstufen auch in der allgemeinen theologischen Creationstheorie nicht übergangen werden.

628. So bezeichnen wir denn zuvörderst die Sinne der zwei untern Stufen, den Gefühlssinn, oder den Tast- und Wärmesinn, welche die erste, den Geruchssinn, Geschmackssinn und Geschlechtssinn, welche die zweite Stufe jener Scala ausfüllen, als die organischen Vorrichtungen, wodurch die das Dasein und Leben des thierischen Organismus als solchen bedingenden Einwirkungen, die er als Leib von der leiblichen Aussenwelt empfängt, sammt den unmittelbar diesen Einwirkungen entsprechenden Rückwirkungen umgesetzt werden in Affectionen des Seelenwesens, in Empfindungen, — Empfindungen, welche dann durch eine weitere psychische Vermittelung sich zu Wahrnehmungen der Aussendinge steigern, zu Anschauungen und Vorstellungen von den Aussendingen. Und zwar hat der Sinn oder haben die Sinne der ersten Stufe zu ihrem gegenständlichen Inhalt nur die allgemein physikalische, die Sinne der zweiten Stufe aber haben dazu die durch die Natur des lebendigen Organismus theils in einer allen organischen Geschöpfen gemeinsamen, theils in einer den einzelnen Gattungen eigenthümlichen Weise specificirte chemische Wechselwirkung dieses Organismus mit der körperlichen Aussenwelt.

Es ist die Aufgabe einer philosophischen Theorie der Sinne, die Gruppe der Sinne des animalischen Organismus als Totalität zu begreifen, als in sich vollständige, geschlossene Totalität der Uebergangsformen aus der Aeusserlichkeit des leiblichen in die Innerlichkeit des Seelendaseins. Zwar kann nicht dies die Absicht sein, jene Gruppe in dem Sinne abzuschliessen, dass aus der Totalität der Sinnesempfindungen unmittelbar eine wirkliche, die Unendlichkeit des creatürlichen Daseins, wäre es auch fürerst nur die äussere, leibliche, in die Einheit der Idee zusammenfassende Welterkenntniss hervorginge. Dies hiesse, dem Begriffe der Vernunft vorgreifen, und was ihr allein zugehört, für die Sinne in Anspruch nehmen. Wohl aber ist Aufgabe, zu zeigen, wie die Seele des animalischen Geschöpfs schon durch die Gruppe der leiblichen Sinne in sofern zu einem Mikrokosmus wird, als jedwede Daseinsbestimmung der körperlichen Natur in einer ihr entsprechenden Sinnesempfindung ihren Ausdruck findet, nicht einen zufälligen, gegen ihre eigentliche Beschaffenheit gleichgiltigen, wie ein äusseres Zeichen gegen das dadurch Bezeichnete, sondern einen in dem Wesen ihres Ursprungs, der ja gleichfalls eine Lebensinnerlichkeit ist, begründeten. Dass die Sinne, diese „Lampen der Gottheit" nach

einem Ausdruck Baco's, dies wirklich leisten, dass ihre Fünfzahl — oder welche andere Zahlbestimmung an die Stelle dieser von Alters hergebrachten die genauere Untersuchung zu setzen sich veranlasst finden möchte, — ausdrücklich die Bestimmung hat, die körperliche Natur nach allen ihren Hauptseiten für die Empfindung und Wahrnehmung zugänglich zu machen, so dass sie, so zu sagen, mit qualitativer, wenn auch nicht mit quantitativer Vollständigkeit in das Empfindungs- und Vorstellungsleben des sinnlichen Seelenwesens einzugehen in Stand gesetzt wird: das, das ist durchgängige Voraussetzung schon des natürlichen Menschenverstandes, und es lässt sich derselbe darin durch keine jener künstlichen Theorien des empiristischen Verstandes, welche die Kluft zwischen der Empfindung und ihrem Gegenstande so emsig zu erweitern trachten, irre machen. Es ist nicht minder die Voraussetzung der biblischen Weltanschauung. Auch diese nämlich finden wir allenthalben von dem Bewusstsein durchdrungen, dass nur ein sehender Gott das Auge, nur ein hörender das Ohr, nur ein selbst mit empfindender und mit schauender die Sinne des Leibes und der Seele überhaupt geschaffen haben könne, und dass demzufolge die Dinge der körperlichen Natur für diesen sehenden, hörenden und fühlenden Gott wesentlich die nämlichen, wie für die sehenden, hörenden und fühlenden Geschöpfe sein müssen.

In diesem Sinne also haben wir keinen Anstand genommen, wie gewagt auch solche Behauptung den im Empirismus befangenen Naturbetrachtern erscheinen möge, den Begriffen der gemeinhin so genannten fünf Sinne des animalischen Körpers, deren Fünfzahl zu vertreten aber nicht in unserer Absicht liegt, eine weit über die Sphäre empirischer Gestaltung und irdischer Animalisation hinausgehende Allgemeinheit der Bedeutung zuzuschreiben, und auf Grund dieser Bedeutung ihrer im gegenwärtigen Zusammenhange zu gedenken als eines zur Verwirklichung derjenigen Daseinsstufe, welche durch den Begriff des animalischen Organismus vertreten wird, nach innerer Nothwendigkeit Unentbehrlichen, und also keineswegs nur den zufälligen Erscheinungsformen dieser Daseinsstufe im empirischen Lebenskreise unsers Erdplaneten Beizuzählenden. Dabei wird freilich vorausgesetzt, dass die Sinne nicht in der äusserlichen Wortbedeutung, wie die gegenwärtig vorherrschende Richtung der Naturwissenschaften sie dafür ansicht, ein M e c h a n i s m u s sind, ihre Natur, wie wir es schon bei Aristoteles ausgedrückt finden, gleichartig jener des Tastsinnes, dieses allein eigentlich oder im engern Wortsinne m e c h a n i s c h e n Sinnes. Allerdings schliesst jeder Sinn einen Mechanismus in sich, aber einen Mechanismus nur in der weiteren Bedeutung, in welcher man (§ 620) den Organismus überhaupt einen Mechanismus nennen kann, nicht in der engeren, bei welcher die Möglichkeit einer Zurückführung alles specifisch organischen Geschehens auf die Gesetze des allgemeinen physikalischen Mechanismus vorausgesetzt wird. Die wahre Natur dieses überall auf übermechanische Voraussetzungen sich begründenden

Mechanismus der Sinne ins Licht zu setzen: dazu eben dient die der bisherigen Physiologie fremde Unterscheidung einer Dreiheit von Stufen der Gestaltung innerhalb des Systems der Sinne, bei welcher sogleich von allgemeinen begrifflichen Gesichtspuncten die Unterscheidungsmerkmale entnommen sind.

Auch die gewöhnliche Anschauungsweise pflegt wenigstens einen einfachen Gegensatz anzunehmen zwischen niederen und höheren Sinnen. Durch einen richtigen Instinct geleitet hat sie unter dem letzteren Namen die zwei Sinne zusammengereiht, die wir allein vor den übrigen auch als selbstständige bezeichnen können, in sofern nämlich, als ihre Organe nur der Erzeugung sinnlicher Empfindungen und Anschauungen dienen, und sonst keine andere Bedeutung für den leiblichen Organismus und dessen Functionen eben nur als solche haben. Die niedern Sinne dagegen haften durchgehends an Organen des allgemein organischen, nicht des specifisch animalischen Lebens. Hier nun unterscheiden wir diejenigen, welche sich an die Functionen des allgemein physikalischen Wechselverkehrs zwischen Körpern aller Art, gleichviel ob lebendigen oder unlebendigen knüpfen, als Sinne erster Stufe, von denjenigen, welche an die specifisch organischen Functionen des chemischen, aber organisch specificirten Stoffwechsels, die Athmung, die Ernährung und die Fortpflanzung gebunden sind, als Sinnen der zweiten Stufe. Die ersteren pflegt man gemeinhin als nur Einen Sinn zu behandeln und mit dem Namen des Gefühlssinnes zu bezeichnen. Doch ziehen es einige Neuere vor, den Begriff dieses einen Sinnes in die Zweiheit eines Tast- und eines Wärmesinnes zu zerlegen. Indessen auch diese Letztern müssen zugeben, dass zwischen dem leiblichen Apparat dieser zwei Sinne kein Unterschied ist. Die gesammte Hautbedeckung des organischen Leibes sammt den in sie ausgehenden Empfindungsnerven ist das gemeinsame Organ für sie beide, und eben darin stellt sich ihre Bedeutung dar, dass, in welche mechanische oder allgemein physikalische Wechselbeziehung, und mit welchem seiner Glieder auch der Leib zur Aussenwelt in eine solche Wechselbeziehung tritt, überall in wesentlich gleicher Weise für ihn die physikalische Wechselwirkung durch Vermittlung der durch alle seine Glieder verbreiteten Gefühlsnerven zur Empfindung verarbeitet wird. Inhalt dieser Empfindung ist, wenn der Begriff dieses Sinnes oder dieser Sinne rein gefasst wird, in alle Wege nur das allgemeine Wesen der Materie in seinen Grundeigenschaften, der Antitypie, der Schwere und der Wärme. Es sind diese Grundeigenschaften, nicht in ihrem einfachen rein potentialen Dasein, sondern in ihrer Actualität, das heisst (§ 582) in Gestalt mechanischer, nur nach Quantität und räumlicher Richtung unterschiedener Bewegungen. Die individuelle Gestalt der einwirkenden Körper kommt für den Gefühlssinn als solchen nicht in Betracht. Denn die Gestalt ist nicht an und für sich Gegenstand des Gefühlssinnes, als wäre derselbe schon unmittelbar durch seine Natur, wie die neuere Psychologie irrthümlich

ihn so zu bezeichnen liebt, wie aber in Wahrheit nur der Gesichtssinn es ist, Gestaltensinn. Nur der denkende Verstand des Menschen benutzt die Eindrücke dieses Sinnes, um aus ihnen Schlüsse zu ziehen auf Gestalt und Beschaffenheit seiner körperlichen Objecte; weshalb denn auch, nach der richtigen Bemerkung des Aristoteles, der Gefühlssinn von allen Sinnen derjenige ist, dessen Feinheit und Schärfe überall mit der Cultur des Verstandes in gleichem Verhältnisse steht. — Auf die zweite Stufe gehören von der gemeinhin angenommenen Fünfzahl der Sinne der Geruchssinn und der Geschmackssinn. Diesen aber ist, wenn die allgemeine begriffliche Bedeutung des Begriffs der animalischen Sinne und ihrer Stufenfolge wissenschaftlich durchgeführt werden soll, noch ein dritter Sinn beizuordnen, welcher gemeinhin nicht als ein besonderer aufgeführt zu werden pflegt: der Sinn des Geschlechtes. Mit den organischen Functionen der Athmung und der Ernährung steht nämlich die Fortpflanzung in Einer Reihe; sowohl in Bezug auf das Materielle des Hergangs, welches hier wie dort in einem chemischen Processe stofflicher Verbindungen und Ausscheidungen besteht, als auch in Bezug auf das Formale, das Uebergreifen des organischen Zweckprincips über die chemischen Functionen, was bei den allgemein mechanischen oder physikalischen nicht in gleicher Weise stattfindet. Dem entsprechend sind die Empfindungen, die durch den Geschlechtstrieb und dessen Befriedigung hervorgerufen werden, eben so specifische, wie die durch den Athmungs- und den Nahrungstrieb, und sie haften in ganz eben so specifischer Weise an den Organen der Zeugung und deren eigenthümlichen Functionen, wie jene an den Organen und organischen Functionen der Athmung und der Ernährung. So nun tritt auch in Bezug auf die unzweifelhaft anzunehmende Dreizahl der Sinne dieser zweiten Stufe der von uns dafür gegebene Ausdruck in sein Recht, dass durch sie die Gesammtheit der leiblichen Functionen des Organismus, des Organismus als solchen, in Empfindungen umgesetzt oder in das Element der Lebensinnerlichkeit, woraus die organische Natur, wie alle Natur, ihren Ursprung hat, zurückversetzt wird, — ähnlich wie durch den Sinn oder die Sinne der ersten Stufe die Functionen alles materiellen Daseins, jene Functionen, an denen der organische Leib schon als Körper überhaupt, nicht ausdrücklich als organischer, seinen Antheil hat; — und dass zugleich durch sie jene specifisch organischen Functionen, wie der Begriff des animalischen Organismus dies mit sich bringt, vom Seelenleben und dessen Functionen in Abhängigkeit gesetzt werden. Die Begriffe der organischen Functionen, Athmung, Ernährung und Fortpflanzung, sind allgemeine Kategorien, giltig in ihrer Allgemeinheit für alle Schöpfungsregionen ganz eben so, wie für die irdische, weil ohne sie, ohne den durch sie repräsentirten Stoffwechsel (§ 617) ein lebendiges, organisches Dasein, wie es durch den Schöpfungszweck gefordert wird, nicht denkbar ist. Sie sind es nicht minder, wie jene physikalischen Grundeigenschaften der Antitypie, der Schwere und der Wärme und

wie die daraus sich ergebenden Functionen des allgemein physikalischen Mechanismus, welche den Sinnen der ersten Stufe, oder wie die Functionen des Lichtes und des Klanges, welche den Sinnen der dritten Stufe zum Grunde liegen. Darum darf auch für die Begriffe der Sinne dieser zweiten Stufe, welche für den ersten Anblick am meisten an particulären Bedingungen des irdischen Daseins zu haften scheinen können, ganz dieselbe Allgemeinheit ihrer Geltung und Bedeutung in Anspruch genommen werden, wie für die Sinne der ersten und der dritten Stufe.

629. Von den Sinnen dieser zwei unteren Stufen heben sich deutlich ab, durch ihre Bedeutung für das Seelenleben nicht minder, wie durch ihr Verhältniss zum leiblich organischen und durch den Charakter ihrer leiblichen Organe, die Sinne der dritten und obersten Stufe: Gesicht und Gehör. Die Bedeutung dieser zwei Sinne ist zu begreifen, nicht wie die der niederen, aus ihrem Verhältnisse zur Leiblichkeit als solcher, sondern aus dem teleologischen Verhältnisse zum Leben der Vernunft und des Geistes, für dessen creatürliche Auswirkung sie als Mittel und als Durchgangspunct dienen. In ihnen löst die animalische Sinnlichkeit sich ab von der Dienstbarkeit unter dem Zweck der Ausgebärung und Selbsterhaltung des Leibes; wie denn auch die Organe nur dieser zwei Sinne, das Auge und das Ohr, reine Sinnesorgane sind und nicht zugleich in anderer Weise dem Organismus und dessen Functionen dienstbar. Dem entsprechend sind auch die Einwirkungen der Aussenwelt, welche den Inhalt dieser obern Sinne bilden, nicht gebunden an die Bedingung unmittelbarer räumlicher Berührung der Körper, von denen sie ausgehen. Es sind Wirkungen aus der Ferne in die Ferne, Wirkungen, die, vermittelt durch Licht- und Klangbewegungen der elementarischen Natur, sich begreifen lassen eben nur aus ihrer teleologischen Beziehung zu jenen zwei Sinnen der animalischen und durch die animalische der creatürlichen Vernunftnatur.

630. Wenn, wie solches nachzuweisen die Aufgabe unserer nachfolgenden Betrachtung sein wird, die Auswirkung des Ebenbildes der Gottheit im creatürlichen Vernunftwesen durch eine Selbstthat innerer Reflexion, wenn das Weltbewusstsein, das Erzeugniss dieser Reflexion, zum Behufe solcher Auswirkung die Gesammtheit der creatürlichen Natur in seinem gegenständlichen Bereiche umfassen muss: so bedarf es dazu eines vorgängigen Processes natürlicher Reflexion der äussern Körperwelt in das Element der Innerlichkeit des Seelenlebens, in Empfindung und Vorstellung. Es bedarf,

sagen wir, eines solchen Processes, damit der in diesem Elemente aufsteigende Gedanke zugleich mit der innern auch die äussere Natur ergreifen und so an den beiden Endpuncten dieses Spiegelungsprocesses so zu sagen die Pole seines eigenen, unaufhaltsam zwischen Object und Subject auf und abwogenden Doppelstromes befestigen kann. Dies nun leistet, auf Grund der idealen Natur des Lichtes und seiner Functionen in dem creatürlichen Makrokosmus (§ 606), der Sinn des Gesichtes. Er leistet es durch die Art und Weise, wie in ihm Vollendung und Abschluss für den im natürlichen Lichte vorgehenden Reflexionsprocess gewonnen wird. In den zu diesem Behufe von der bildenden Natur mit tiefsinniger Kunst zubereiteten Organen des Gesichtssinnes begegnet, von der dunklen körperlichen Materie zurückgeworfen, der bunt gefärbte Strahl des äusseren Lichtes sich mit dem aus dem Lebensheerde des animalischen Organismus aufsteigenden Strahle der Empfindung.*) Vereinigt mit diesem innern Strahle zu einem polarischen Doppelstrom, wird dann jener äussere zum Empfindungsbilde der körperlichen Gestalten, die von dem äussern Weltlichte beleuchtet werden.

*) *Συναυγεια* ist das Wort, welches zur Bezeichnung dieses Sichbegegnens des äussern und des innern Lichtes in der Sehempfindung bereits von Platon gebraucht und wie es scheint eigens zum Behufe solchen Gebrauches erfunden ist.

Bereits oben ward, wenn auch nur flüchtig (§ 628), auf die bevorzugte Stellung aufmerksam gemacht, welche im organischen Systeme der Sinne der Gesichtssinn einnimmt. Es motivirt sich solche Bevorzugung durch das Allgemeine, was in einem frühern Zusammenhange über die Idealität des Lichtwesens, auch des creatürlichen, in seiner Erzeugung und in seinen an streng mechanische Gesetze gebundenen Wirkungen, ausgeführt worden ist. Durch seine ideale Natur ist das creatürliche Licht von vorn herein dazu bestimmt, die räumlichen Gestalten der Körper, abgetrennt von der Materie, an welcher sie haften, als flüssige, flüchtige Erscheinung in sich aufzunehmen und so sie jenem Sinne zuzuführen, mit dessen Auswirkung in den Geschöpfen, die im Elemente der Empfindung und Vorstellung die äussere Welt als eine innerliche wiedererzeugen sollen, die Natur ihr Werk gekrönt hat. Die Empfindungen dieses Sinnes sind demzufolge unmittelbar das, wozu die Empfindungen der andern Sinne theils durch ihre eigene Vermittlung, theils durch Vermittlung des Denkprocesses, erst werden sollen. Sie sind Vorstellungen; durch einen natürlichen Reflexionsprocess, in welchem sich der Reflexionsprocess des Denkens vorbildet, abgespiegelte Bilder einer Gegenständlichkeit, welche zwar im Acte des Vorstellens noch nicht als Gegenständlichkeit gewusst

wird, welche aber nicht ohne sie, und ausdrücklich auch nicht ohne die Leistung des Gesichtssinns von dem creatürlichen Vernunftwesen zum Gegenstand seines Bewusstseins würde gemacht werden können. Nur der Gesichtssinn vermag, in Kraft jener Idealität der Lichtnatur, die simultane Mannichfaltigkeit eines Empfindungsinhaltes zur Einheit einer Form, welche selbst als Form Inhalt der Empfindung ist, einer in bestimmte Grenze eingeschlossenen Raumgestalt, zusammenzufassen und als gegenständliches Bild, als Bild der Vorstellung, von der Subjectivität der Empfindung abzulösen. Nur von dem Gesichtssinn gilt eigentlich, was Aristoteles von allen körperlichen Sinnen uneigentlich behauptet: dass durch sie die Formen (τὰ εἴδη) der Dinge ohne ihren Stoff der Seele zugeführt werden. Formen nämlich in diesem Sinne, Formen als ein von dem äussern körperlichen Dasein in die Empfindung, in die Vorstellung, und mittelbar durch die Vorstellung in das erkennende Bewusstsein Uebertragbares, sind wesentlich nichts Anderes, als die eine Mannichfaltigkeit sinnlichen Daseins zur Einheit zusammenschliessenden Raumgrenzen, die zu einer selbsständigen, von dem Stoffe des Körpers, an welchem sie als Grenzen haften, abgelösten Erscheinung nur im Elemente des Lichtes werden. Darum ist dem Gesichtsinne und nur ihm dasjenige zu vindiciren, was die sensualistische Theorie eines Condillac und mancher Neueren aus Misverstand dem Tastsinn hat zutheilen wollen: die nächste, auch über die Empfindungen der andern Sinne übergreifende und sie mit den seinigen zu einer Gesammtwirkung zusammenfassende Vermittlerrolle für die Erkenntniss, für die Erkenntniss einer äussern Gegenständlichkeit ausdrücklich als einer solchen. Nicht als ob der Gesichtssinn schon an und für sich selbst eine solche Erkenntniss gewährte, wie die eben genannte Theorie dies von dem durch sie bevorzugten Tastsinne vorgiebt. Der Gesichtssinn wirkt eben nur das Empfindungsbild, nur die Vorstellung des Gegenstandes aus, aber nicht er unterscheidet zwischen Bild und Gegenstand des Bildes, Vorstellung und Inhalt der Vorstellung; er so wenig, wie irgend ein anderer Sinn. Wohl aber ist er es, der in jenen Bildern der Vorstellung, wozu er die in den übrigen Sinnen gestaltlos bleibenden Empfindungen herausarbeitet, der Vernunft ein Material bereitet, an welchem sie jene Unterscheidung vollziehen kann. Die Vernunft hat an der Welt der Gesichtsvorstellungen schon, so zu sagen, ein Dasein vor ihrem eigentlichen Dasein. Darum wird mit Recht auch allgemein vor allen Functionen der sinnlichen Natur das Sehen als die den eigentlichen Thätigkeiten der Intelligenz am nächsten stehende betrachtet. („Das Gesicht ist der edelste Sinn; die andern vier belehren uns nur durch die Organe des Tactes, wir hören, wir schmecken, riechen und betasten alles durch Berührung; das Gesicht aber steht unendlich höher, verfeint sich über die Materie und nähert sich den Fähigkeiten des Geistes.“ Göthe.) Die Thätigkeiten der Intelligenz aber als solcher werden vielfach mit Ausdrücken bezeichnet, welche den Functionen des Gesichtssinnes entnommen sind. (Am weitesten wohl ist diese Entleh-

nung getrieben bei J. G. Fichte in den Schriften und Vorlesungen seiner zweiten Periode.) — Wenn wir bei jeder Thätigkeit des Denkens eine Affection in den vordern Theilen des Gehirnes zu empfinden glauben: so erklärt sich, bei der Unstatthaftigkeit der Annahme eines besondern physischen Organes für die Denkthätigkeit, diese Erscheinung am natürlichsten durch die Voraussetzung, dass der Ort dieser Affection im Organismus kein anderer ist, als eben das Gesichtsorgan, der Sehnerve. Dieser nämlich ist, in Kraft der Eigenschaften, die wir so eben an dem Gesichtssinn kennen lernten, als innerlich thätig bei jeder Vernunft- oder Verstandsthätigkeit auch da vorauszusetzen, wo nicht unmittelbar durch Wahrnehmung sichtbarer Gegenstände das äussere Auge in Anspruch genommen wird. Denn auch die Bilder der Erinnerung, der Einbildungskraft sind überall zunächst Gesichtsbilder oder knüpfen sich an solche. Durch sie also wird der Gesichtssinn vorzugsweise von den übrigen Sinnen zur unmittelbaren Basis des Denkens, des denkenden Erkennens. Er wird es, um der Bedeutung willen, welche nach dem eben Gesagten das leibliche Sehen für das Vorstellen hat, welches eben nichts anderes als ein innerliches, spontanes Sehen, und das Vorstellen wiederum für das Denken, welches in der Seele des Menschen nie ohne sinnliche Vorstellung ist.

631. Auffallender noch, als beim Gesichtssinn, ist das teleologische Hinausgreifen über die Stufe des animalischen Seelenlebens und dessen sinnliche Geschlossenheit, beim Gehörssinn und bei dem zur Ergänzung dieses Sinnes nach der Seite der sinnlichen Activität des lebendigen Individuums dienenden Stimmorgan. Denn das Element des Gehörssinnes und des Stimmorganes, das Reich der Klänge ist nicht, wie das Licht, an und für sich schon ein Element rein idealer, an die Materie durch schöpferische That eben nur übertragener Bewegung, Träger der durch das Licht von der Materie abgelösten und zum Bilde für die Empfindung, für die Vorstellung gestalteten Raumformen der wirklichen Dinge. Dasselbe ist vielmehr eine Bewegung der realen Materie selbst; eine solche, deren Bedeutung für das Vorstellungsleben der sinnlichen Creatur und durch dasselbe für Erkenntniss und Bewusstsein der Vernunftcreatur nicht sowohl in ihr selbst, als vielmehr in der durch Klangbewegung zu vermittelnden Erkenntniss der wirkenden Ursachen besteht, durch welche in allen Regionen der materiellen Schöpfung die Klangbewegung in ihrer der Mannichfaltigkeit jener räumlichen Formen, welche im Lichte schwimmen, entsprechenden, und gleich jener unendlichen Mannichfaltigkeit hervorgerufen wird.

632. Sowohl diese Mannichfaltigkeit der Klänge und Klangempfindungen selbst, als auch die gleich unendliche Mannichfaltigkeit

der klangerzeugenden Kräfte, dies Beides kann, der Natur der Sache nach, in Wirklichkeit treten erst da, wo der letzte teleologische Grund, die oberste Zweckursache aller materiellen Bewegung als solcher in die Wirklichkeit eintritt: in der Vernunftcreatur. Von allen überhaupt möglichen Geschöpfen nur das Vernunftgeschöpf, von allen irdischen Geschöpfen nur der Mensch, in Kraft seiner Vernunft und seines Geistes, vermag sich in den Vollbesitz der Herrschaft zu setzen über das ganze Reich der natürlichen Klänge, vermag, durch Beherrschung dieses Reiches, dasselbe zu einem Elemente der Offenbarung des Vernunftlebens, des geistigen Lebens als solchen zu erheben, für sich selbst und für alle creatürliche Wesen seiner Gattung. Nur in Sprache und Tonkunst des Menschengeschlechts und anderer dem Menschengeschlecht wesensverwandter Vernunftgeschlechter erfüllt demzufolge sich die Bestimmung des Gehörssinnes und des Stimmorganes der animalischen Geschöpfe, welche in den Geschlechtern der Thiere dagegen als zwecklos erscheinen, oder als zufälligen, zu ihrer eigentlichen Tragweite in Misverhältniss stehenden Zwecken dienend.

Die Natur des Gehörssinnes ist eben so mechanisch bedingt durch die Natur des K l a n g e s, wie die Natur des Gesichtssinnes durch die Natur des L i c h t e s. Dies wird von Jedermann zugegeben; aber nicht so allgemein anerkannt ist es auch selbst unter Philosophen, dass dem gegenüber die Bedeutung beider physikalischen Elemente, des Lichtes und des Klanges, und mit dieser Bedeutung ihre innere Natur, ihr eigenstes Wesen, teleologisch bedingt ist durch die geistige Bedeutung der Seh- und Hörempfindung, und nur verstanden werden kann mittelst des Begriffs dieser beiden wesentlichen Elemente alles Seelen- und Geisteslebens. Die empirische Naturforschung mag sich berechtigt halten, Licht und Klang als ein Gegebenes vorauszusetzen und den Gesichtssinn und Gehörssinn abzuleiten aus mechanischen Vorrichtungen, bei welchen nur eine äusserliche Benutzung jener äusserlich vorgefundenen Naturelemente stattfindet. Der philosophischen Creationstheorie ziemt es, von vorn herein die Fragen so zu stellen, dass durch ihre Beantwortung ein Aufschluss auch über jene tieferen Zusammenhänge gewonnen wird, welche ausserhalb des Gesichtskreises der blos physikalischen Empirie liegen. In diesem Sinne haben wir oben den Begriff des Lichtes besprochen; wir haben in der Schöpfung des creatürlichen Lichtes einen ersten Selbstzweck des Creationsprocesses nachgewiesen: eine fürerst nur äusserliche räumliche Wiedererzeugung jenes vorcreatürlichen Lichtes, welches im Innern des göttlichen Gemüths unmittelbar Eins ist mit der absolut geistigen Sehempfindung. Dort also konnte die Rückbeziehung auf jenen vorcreatürlichen Urquell so des creatürlichen Lichtes wie des creatürlichen Sehens einstweilen die Stelle einer Nachweisung der ausdrücklichen teleologischen Be-

ziehung vertreten. Nicht genau so verhält es sich mit dem Begriffe des Klanges. Der Klang ist wirklich das, wofür (§ 605) von dem mechanistischen Empirismus moderner Physik auch das Licht ausgegeben wird: eine schwingende Bewegung wirklicher, im Raume auch unabhängig von dieser Bewegung daseiender, den Raum erfüllender Massen. Er ist bedingt durch die Grundeigenschaft der Materie, die Antitypie (§ 550 f.), von welcher das Lichtwesen frei ist. Als materielle Bewegung ist der Klang, was das Licht nicht ist, in seiner Wurzel abgetrennt von der specifischen, im Seelen- und Geistesleben der lebendigen Creatur ihm entsprechenden Empfindung. Diese Empfindung existirt nur eben in der Creatur als ein durch physische Klangbewegung mechanisch Vermitteltes; nicht aber auf gleiche Weise, wie die Lichtempfindung, schon im Gemüthe der vorcreatürlichen Gottheit. Auch was die Schrift von einem Sprechen Gottes sagt: auch das kann nur als tropischer Ausdruck verstanden werden; dagegen was sie von dem Lichte und Lichtglanze der göttlichen Herrlichkeit sagt, als eigentlicher. Darum war für den Zusammenhang der Creationstheorie erst hier der Ort, den Begriff des Klanges einzuführen. — Dies selbst zwar, dass die Materie einer derartig schwingenden, nach Maassgabe der mechanischen Impulse, die sie erhält, unendlich modificablen Bewegung fähig ist: diese durchgängige Elasticität der Materie erklärt sich nur aus ihrer Verwandtschaft zum vorcreatürlichen Lichte. Die Bewegung dieses Lichtes ist darin auf ganz entsprechende Weise aufgehoben, wie die centrale Bewegung des göttlichen Wollens in der Schwere, oder wie die expansive des göttlichen Fühlens in der Wärme. Auch hier ist es lediglich eine Täuschung, wenn die atomistische Physik die Elasticität als Grundeigenschaft der Materie zurückführen zu können meint auf Molecularkräfte ihrer vermeintlich kleinsten Theile. Vielmehr, wenn irgendwo, so ist es bei der Klangbewegung jedem unbefangenen Blicke deutlich, dass erst in der Bewegung selbst die Theile auseinandertreten, und auch sogleich wieder zusammengehen in die ungetrennte Continuität, welche überall die Bedingung ist der Klangbewegung, in den klingenden Körpern sowohl als auch in den den Klang fortleitenden. Eben darum aber, weil der Klang nichts ist unabhängig von der Materie, eben darum ist er auch nicht ein unmittelbares Element der Selbstoffenbarung des materiellen Daseins und seiner aus dem Schöpfungsprocesse als solchem hervorgehenden Gestaltenfülle, wie das Licht. Das Licht, an sich von der Materie unabhängig, aber der Materie durch die in dem Schöpfungsprocesse ihr abgewonnenen Thätigkeiten angeeignet, wird durch diese Aneignung so zu sagen zu einem mittleren Proportionalgliede zwischen der Körperwelt und dem aus der Körperwelt herausgeborenen creatürlichen Seelen- und Geistesleben. Der Klang, in der Materie schlummernd oder nur hie und da als ein zufällig Beihergehendes in ihrer mechanischen Bewegung zum Durchbruch kommend, erwartet, um auf eine seinem Begriff entsprechende Weise in die Wirklichkeit des Natur-

lebens einzutreten, eine ihn aus diesem seinem Schlummer erweckende Thätigkeit, und diese Thätigkeit kann als solche nur ausgehen von der Wirklichkeit eines Seelen- und Geisteslebens. Denn auch er ist, vermöge seines Ursprungs aus dem vorcreatürlichen Lichte, seinem Begriffe nach, wie dieses Licht, Einheit einer äusseren räumlichen, mit einer inneren, in der Empfindung als solcher vorgehenden Bewegung. Abgetrennt, wie die Kraft räumlicher Bewegung als Potenz in der Materie ruht, von der inneren, seelischen, kann sie doch nur mit dieser zugleich in gegenseitiger Vermittelung der äusseren Bewegung durch die innere und der inneren durch die äussere zur wirklichen Thatsache, zum Actus werden. Solche Actualisirung erscheint hier als mechanische Verursachung der Klangbewegungen durch Lebensbewegungen, eben darum, weil die Klangbewegung, wie andere körperliche Bewegungen, als Potenz in die mechanischen Kräfte hineingelegt und also ein eben so Unselbsständiges, eben so von dem Vorgange teleologischer Bewegungen Abhängiges ist, wie alle mechanische Bewegung (§ 583). Darum ist die Kraft selbstthätiger Hervorrufung von Klangbewegungen unter allen Naturwesen nur den animalischen Organismen eingeboren; sie ist es ausdrücklich in Kraft jener höheren Teleologie der morphologischen Structur und der Lebensbewegung, welche innerhalb unseres Erdplaneten in dem Typus der Wirbelthiere (§ 634) zur Erscheinung kommt. Keine anderen unter den irdischen Creaturen, als nur Wirbelthiere, sind im Besitze eines Stimmorganes. Bei diesen aber dient, je höher sie auf der Scala der Durchbildung jenes Typus stehen, um so ausdrücklicher die specifische Thätigkeit dieses Organes, die Eigenthümlichkeit des Lautes ihrer Stimme, zur Bezeichnung des Gattungscharakters; sie bleibt (nach einer interessanten Bemerkung von Agassiz) sich gleich auch in den mächtigsten Unterschieden der äusseren Körpergestalt innerhalb einer und derselben Gattung. Und so wird denn bereits auf den höheren Stufen der Thierwelt der Laut der Stimme zu einer Offenbarung des Seelenlebens; er wird es, jedoch nur in dem beschränkten Umfange, welche der subjectiven Beschränkung dieses Lebens auf die Unmittelbarkeit sinnlicher Empfindung und sinnlichen Triebes entspricht. Kein Thier, als nur der Mensch, gebietet über die unendliche Mannichfaltigkeit der in der Natur schlummernden Klänge theils unmittelbar durch sein Stimmorgan, theils mittelbar durch seine verständige Herrschaft über die mechanischen Bewegungen des materiellen Daseins. Wie aber kein Thier diese Mannichfaltigkeit selbstständig hervorzurufen vermag, so hat sie auch für die Empfindung keines Thieres, auch wenn durch sein Gehörorgan (dessen Ausbildung in der Scala thierischer Organisation der Ausbildung des Stimmorganes überall um einige Stufen voraneilt, nirgends aber hinter ihr zurückbleibt) dieselbe ihm physisch angeeignet ist, eine psychische Bedeutung. Das Thier, wie nach einem Ausspruche des Aeschylus der Mensch, bevor er mit den Gaben des Prometheus ausgerüstet war, hört und hört doch nicht, es sieht und

sieht doch nicht. Denn die Bedeutung jener unendlichen Mannichfaltigkeit der Klänge ist eben keine andere, als die Unendlichkeit des innern Lebens, welche sich der Seele erst durch die Vernunft, durch den Geist aufschliesst. Solche Unendlichkeit durch selbstthätige, selbstbewusste Lauterzeugung in die Klänge hineinzulegen, das bleibt, wie gesagt, der Vernunft überlassen, und erst damit tritt auch das Gehörorgan in seine Bestimmung ein, welcher es, eben so wie das Gesichtsorgan, in dem nur sinnlichen Organismus eben nur zugebildet ist, ohne annoch davon Besitz ergreifen zu können.

633. Durch die Teleologie des organischen Triebwerks angeknüpft an die leiblichen Functionen des animalischen Lebensprocesses, gewinnen die Empfindungszustände, sofern sie, das Dasein des lebendigen Geschöpfes als solchen in sich zusammenfassend und gleichsam besiegelnd, als immanenter Zweck dieser Functionen auftreten, den Charakter von Lustgefühlen; sofern aber dieser Selbstzweck sich unablässig hervorarbeiten muss aus dem Elemente des Gegensatzes, aus dem Mechanismus stofflicher Bewegungen und Umwandlungen, den Charakter von Unlust- und Schmerzgefühlen. Das Seelenleben des Thieres ist ein unablässiges Auf- und Abwogen zwischen diesen Gegensätzen. Jeder Sieg des organischen Lebensprincips über die Macht der unorganischen Elemente wird bezeichnet durch Lustgefühle, jede Hemmung der Wirksamkeit dieses Princips, jede Störung oder Zerstörung seiner Wirkungen, die es durch jene Macht erfährt, durch Unlust- und Schmerzgefühle. Das animalische Lebensprincip als solches aber, so wie es hienach sich darstellt als unablässiges Streben nach Lustgefühlen, als unablässige Flucht vor Unlust- und Schmerzgefühlen, die einen wie die andern vermittelt durch stetige Wechselbeziehung zur Aussenwelt, welche sich durch die Sinnlichkeit abspiegelt in den Bildern der Vorstellung: das animalische Lebensprincip trägt den Charakter, welchen wir, innerhalb der allgemeinen Kategorie organischer Triebe, mit dem Namen der Begierde oder des Begehrungsvermögens bezeichnen; worin sonach Empfindungs- und Vorstellungsvermögen als inwohnende Momente enthalten sind.

Dass ohne den Begriff jener Qualität des Empfindungslebens, welche durch den Namen des Wohls und der Lust bezeichnet ist, gar nicht würde von einer immanenten Teleologie des creatürlichen Daseins die Rede sein können, so wenig, wie von einer inwohnenden Teleologie des Lebens der Gottheit ohne den Begriff der göttlichen Seligkeit (§ 510 f.): das dürfen wir im Allgemeinen als selbstverständlich voraussetzen. Indess bedarf das Verhältniss des Gegensatzes von Wohl

und Wehe überhaupt, nicht blos von dem sinnlichen Wohl und Wehe, von welchem hier die Rede ist, zum eigentlichen Endzwecke der Weltschöpfung, noch einer näher eingehenden Erörterung, für welche hier nicht der Ort ist. Den Charakter des Gefühlslebens in der Thierseele, des rein sinnlichen betreffend, wird es nicht überflüssig sein, der von Hegel aufgestellten Behauptung zu gedenken, dass das Thierleben von Haus aus ein „krankes", sein Gefühl ein „unsicheres, angstvolles, unglückliches" sei. Dieser Satz, welchen Schopenhauers Philosophie, sonst die erbitterte Gegnerin der Hegelschen, im Geiste ihres trostlosen Pessimismus auch über das menschliche Seelenleben in seinem ganzen Umfange erstrecken zu wollen Miene macht, scheint mit der Anerkennung des Selbstzwecks in der organischen Natur im Widerspruch zu stehen; dabei hat er etwas dem menschlichen Mitgefühl Wehethuendes, die Interessen des ächten Religionsglaubens Verletzendes. Dennoch findet derselbe, in seine richtigen Schranken gefasst, selbst in der biblischen Anschauung, in der „seufzenden Creatur" des Apostels Paulus, und in der Bemerkung des Buches der Weisheit (7, 3), dass für alle Creaturen Weinen der erste Laut ist, einen beachtenswerthen Anklang. Er trifft seinem eigentlichen Sinne nach zusammen mit dem Ausspruche der Kant'schen Anthropologie: „Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz das einer Hinderung des Lebens. Leben aber (des Thieres) ist ein continuirliches Spiel des Antagonismus von beiden. Also muss vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz" (— *Uneaseness* ist der angemessenere Ausdruck, dessen sich die Vorgänger Kants in der Schule des Empirismus zu bedienen pflegten) „ist immer das Erste." Diese nothwendige Priorität der Unlustgefühle vor den Lustgefühlen wird von Hegel, dessen bedeutendes Verdienst in der naturphilosophischen Entwickelung der Begriffe, auf welchen das Wesen des Organismus, des vegetabilischen sowohl, als auch des animalischen beruht, ausserhalb seiner Schule noch nicht in gerechter Weise gewürdigt ist, allgemeiner motivirt durch die metaphysische Bedeutung der Principien der Negativität und des Widerspruchs. „Der Schmerz ist das Vorrecht lebendiger Naturen; weil sie der existirende Begriff sind, sind sie eine Wirklichkeit von der unendlichen Kraft, dass sie in sich die Negativität ihrer selbst sind, dass diese Negativität für sie ist, dass sie in ihrem Anderssein sich erhalten. Wenn man sagt, dass der Widerspruch nicht denkbar sei, so ist er vielmehr im Schmerz des Lebendigen sogar eine wirkliche Existenz." — Beide Denker, Kant und Hegel, haben, wie schon vor ihnen Platon in den sinnesverwandten Aussprüchen des Dialogen Philebus, zunächst das nur sinnliche Seelenleben, das thierische im Auge. Beide aber haben es unterlassen, zwischen ihm und dem Vernunftleben auch in dieser Beziehung die Grenze zu ziehen, welche wir nicht aus dem Auge verlieren dürfen. Das Bedingtwerden der Lust durch Unlust und Schmerz tritt nach metaphysischer Nothwendigkeit nur in der Creatur ein, nicht in der Gottheit, und in der Creatur ausdrücklich an der Stelle, wo die positive

Daseinsform der Innerlichkeit und Selbstheit, die Empfindung, aufgeht. Der Widerspruch, welcher von dem lebendigen Geschöpfe als Schmerz empfunden wird, ist eben nichts Anderes, als die selbst als Empfindung sich kundgebende Thatsache der Abtrennung des innern Lebensstromes von seinem lebendigen Quell, welcher in der vorcreatürlichen Natur, in dem Gemüthe der Gottheit fliesst. Der Kampf, durch welchen das Lebendige im Beginne seines Daseins und in jedem Augenblicke seines Verlaufs seine Selbstheit den unlebendigen Stoffen abringen muss: er wird in der Creatur zum Unlustgefühle. Er wird es eben dadurch, dass in seinem innergöttlichen Ursprunge dem Gefühle als solchem, dem reinen Seligkeitsgefühle, welches dort zugleich mit den inneren Erzeugnissen der göttlichen Imagination unmittelbar aus dem widerstandlosen Elemente des Absoluten der reinen Vernunft, aus der reinen Daseinsmöglichkeit aufsteigt, ein solcher Kampf mit widerstrebenden Elementen überhaupt noch gänzlich fremd ist. Dem gegenüber ist eben dies eine Nothwendigkeit der göttlichen Natur, dass ihre Seligkeit nicht unmittelbar sich in die Creatur übertragen lässt, sondern dass sie bei solcher Uebertragung, bei der Vermittelung eines creatürlichen Gefühlslebens durch materielle Processe, überall umschlägt in Unseligkeit, in ein Oscilliren zwischen Lust- und Schmerzgefühlen, und dass sie aus diesem Verluste ihrer selbst nur wiederhergestellt werden kann mittelst einer durch neue Schöpferthat in der Creatur geweckten freien Geisteskraft. Die animalische Natur aber ist ausdrücklich diejenige Schöpfungsstufe, welche bei schon gewonnener Innerlichkeit des Gefühlslebens solcher höhern Kraft noch entbehrt. Sie kommt darum nicht hinaus über jenes Oscilliren von Lust und Schmerz; doch ist, sofern sie Ausdruck einer schöpferischen Idee und als solche ein in sich geschlossenes Ganze ist, auch in ihr schon ein durchgehendes Ueberwiegen der Lust über den Schmerz überall angelegt. Der normale Verlauf der Lebensprocesse mündet allerorten für sie in ein solches Ueberwiegen aus, während dagegen jedwede Strömung oder Unterbrechung derselben, sowohl die durch den innern Conflict der Lebenskräfte, als auch die durch den Conflict mit den Wirkungen äusserer Naturkräfte bewirkte, sowohl die nach Gesetzen allgemeiner Naturnothwendigkeit erfolgende, als auch die jener Zufälligkeit der Kraftwirkungen, die von der Spontaneität ihrer letzten Ursachen unabtrennlich ist, entstammende, von Unlust- und Schmerzempfindungen begleitet ist (vergl. unten § 710 ff.).

Das Vermögen der Lust- und Unlustgefühle in Thier- und Menschenseele pflegt von der neuern Psychologie als mittleres Glied einer Dreiheit bezeichnet zu werden, als deren erstes Glied das Vermögen des V o r s t e l l e n s, als deren drittes das Vermögen des B e g e h r e n s angesehen wird. Bei den Alten finden wir dagegen meist zwischen dem αἰσθητικόν und dem ἐπιθυμητικόν (ὁρμητικὸν, ὀρεκτικόν) das φανταστικόν in die Mitte gestellt. Unverkennbar liegt bei diesen Eintheilungsversuchen der „Seelenvermögen" eine

unklare Ahnung jener grossen Dreiheit der Grundmomente des Geisteslebens im Hintergrunde, von welcher bereits unsere Gotteslehre Zeugniss gegeben hat. Um so sorgfältiger jedoch hat man sich zu hüten, nicht durch dergleichen unvollkommene Analogien zu Misverständnissen über die Natur jener Dreieinigkeit verleitet zu werden, deren wahrer Begriff ganz unabhängig ist von allen aus empirischer Beobachtung des animalischen Seelenwesens geschöpften Analogien, und weit erhaben über sie. Vorstellung und Gefühl sind, wie jene frühere Betrachtung gezeigt hat, unmittelbar Eins im zweiten Gliede der innergöttlichen Geistesdreiheit. Werden im Begriffe des endlichen Seelenlebens sie beide von einander abgetrennt, so ist man eben damit aus der Analogie jenes Urbildes herausgetreten. In der That aber ist, auch in Bezug auf das blos sinnliche Seelenwesen solche Analogie durchzuführen, schon darum unmöglich, weil das erste Glied der geistigen Dreiheit, die Vernunft, ganz fehlt in der sinnlichen; woraus denn auch dieses folgt, dass im dritten Gliede die Natur der Begierde nicht mit jener des Willens, sofern in der geistigen Dreiheit der Wille auf der Vernunft beruht, zu verwechseln ist. — Der Begriff der Begierde, das gemeinhin sogenannte Begehrungs- oder Bestrebungsvermögen, stellt sich vielmehr unter die allgemeine Kategorie des organischen Triebes, über die es bei dieser Gelegenheit angemessen sein wird, einige Bemerkungen nachzuholen. Die moderne mechanistische Naturwissenschaft, während sie die Kategorie der Kraft aufgenommen hat und zu benutzen liebt als allgemeines Vehikel für die Erklärung der Bewegungserscheinungen im Gebiete des körperlichen Daseins, hat dagegen einen andern nahe verwandten und früher oft zur Erklärung derselben Erscheinungen herbeigezogenen Begriff so gut wie gänzlich fallen lassen: den Begriff des Triebes. Sie hat, seiner Fähigkeit zu einer „exacten“ Behandlung mistrauend, ihn der Psychologie überwiesen; wie es scheint, in der Voraussetzung, dass in dieser Wissenschaft ein exactes Verfahren überhaupt nicht zu erreichen oder auch nur anzustreben sei; weshalb denn folgerechter Weise von Psychologen, welche sich, wie die Männer der Herbart'schen Schule, auch ihrerseits eines solchen Verfahrens im Sinne mechanistischer Wissenschaftlichkeit befleissigen, der Begriff des Triebes als ein Danaergeschenk auch von der Seelenlehre zurückgewiesen wird. Andere haben ihn aufgegriffen, in der Absicht, wenn auch verzichtend auf die Genauigkeit eines mathematischen Gebrauchs, doch eine ähnliche Anwendung davon zu machen, wie die Physiker von dem Begriffe der Kraft, indem sie ihn in eben so äusserlicher Weise der vermeintlich monadischen Substanz des Seelenwesens anheften, wie die Physiker die Kraft den von ihnen fingirten Atomen der materiellen Substanz. Wäre Kant von seinen „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ dazu fortgeschritten, in einem dem Sinne jenes Werkes entsprechenden Sinne „metaphysische Anfangsgründe der Seelenlehre“ aufzustellen, so würde man vermuthen können, dass er es unternommen haben würde, wie dort den Begriff der Kraft, so hier

den Begriff des Triebes in die Stelle der „Substanz“ einzusetzen, und den Begriff der Seele eben so aus Trieben, wie den Begriff der Materie aus Kräften aufzubauen. Hätte er dann zugleich, wie es bei einem solchen Unternehmen zu erwarten war, einen beachtenden Blick geworfen auf die gleichzeitigen Arbeiten eines Blumenbach und auf das von diesem sinnigen Naturforscher in die Physiologie des vegetabilischen Reiches eingeführte morphologische Princip des Bildungstriebes (*nisus formativus*): so würde er auch dies gewahr geworden sein, wie gerade der Begriff der Triebes sich dazu eignet, eine Brücke zu schlagen von den Principien der Naturwissenschaft zu den Principien der Seelenlehre und zu den in Kants Systeme isolirt gebliebenen Anschauungen der „Kritik der Urtheilskraft“, welche sich auf den Begriff des „inwohnenden Zweckes“ beziehen. — Für den Zusammenhang unserer Darstellung kündigt sich die Kategorie des Triebes (ὁρμή), wenn wir auch bis jetzt davon noch nicht einen ausdrücklichen Gebrauch gemacht, doch nicht als ein Fremdling an. Wir werden kein Bedenken tragen dürfen, ihre Anwendung zurückzuerstrecken bis in die ersten Anfänge des creatürlichen Daseins. Die Materie selbst ist uns von vornherein eben so sehr Trieb, als Kraft. Ihre Ausbreitung in Gestalt einer elastischen Flüssigkeit über die Unendlichkeit des Raumes, die in ihr gebundene Wärme (§ 602) werden wir, da wir sie nicht als Wirkung eines nur von Aussen an sie kommenden Impulses fassen, mit gutem Recht als Wirkung eines Triebes der Raumerfüllung bezeichnen können; desgleichen ihre Schwerkraft als Wirkung eines Triebes, welcher sie die Continuität, die Einheit mit sich selber suchen heisst; wie auch schon Baco von Verulam den Körpern als solchen ein *desiderium assimilandi non minus quam coeundi ad homogenia* zuschreibt. Und so lässt sich durch das gesammte Bereich auch der unorganischen Natur der Gesichtspunct verfolgen, dass in dem allen, was uns dort als Kraft erscheint, dem strengen mathematischen Gesetze unterthan und nur auf Anstoss von Aussen wirksam, überall sich nur eine besondere, für sich unselbstständige Seite der Wirksamkeit eines Triebes darstellt, für die Erscheinung verselbstständigt durch die Bindung an das strenge Gesetz des Mechanismus, wodurch die Natur auf allen ihren Stadien dem Willen des Geistes unterworfen bleibt. Dies selbst aber, dass das wahre Innere der materiellen Natur nicht blos Kraft ist, sondern Trieb: dies wird zur unmittelbar anschaulichen Thatsache in der Erscheinung des organischen Lebens; nicht etwa erst des thierischen, sondern bereits des pflanzlichen. Wir haben dies, wenn auch mit andern Ausdrücken, bereits im Obigen angedeutet, dort, wo wir gegen die Tendenz einseitiger Mechanisirung auch der nur körperlichen Lebenserscheinungen Protest einlegten (§ 620). Darin nämlich liegt der Nerv des Gegensatzes zwischen Trieb und Kraft, nicht dass der Trieb ausschliesslich der psychischen oder geistigen, die Kraft der körperlichen Daseinssphäre angehört, sondern dass der Trieb über die mechanische Aeusserlichkeit des Gegensatzes von Ursache und

Wirkung in den Bewegungserscheinungen übergreift, während die Kraft, sofern sie nur Kraft ist, darin gebunden bleibt. Und so ist denn auch nur die Kategorie des Triebes und keine andere geeignet zum Ausdruck für die Identität des substantiellen Grundes der leiblichen und der psychischen Lebenserscheinungen in der animalischen Natur. Es liegt ein richtiger Sinn darin, wenn die in der Wissenschaft übliche Ausdrucksweise den Trieb, sobald er in die Sphäre des Seelenlebens eintritt, sich spalten lässt in eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit von Trieben, unterschieden von einander durch die Unterschiede ihrer Objecte und teleologischen Beziehungen, während sie in der Sphäre der körperlich organischen Wirkungen nur von dem einen Lebens- oder Bildungstriebe, welcher den gesammten Entstehungs- und Daseinsprocess des organischen Gebildes beherrscht, zu reden verstattet. Doch muss, wenn der Ausdruck nicht aus dem Elemente der Wahrheit herausfallen soll, solches Auseinandergehen des Seelenlebens in eine Mehrheit von Trieben immer nur gefasst werden als eine Theilung des ursprünglichen Gesammttriebes selbst, der als einigendes, formgebendes Princip eben so über den Erscheinungen des Seelenlebens, wie über denen des leiblichen waltet und in beiden das eigentlich Substantielle ist, welches zwar in höhere Formen des Daseins aufgehen, aber nicht an das Unding einer todten monadischen Einheit sich als vermeintliches Attribut derselben festbinden kann. Es knüpft sich diese Theilung des Triebes im Seelenleben wesentlich an das Element der Empfindung, und eben dieses Element ist es, was dem psychischen Triebe den Charakter der Begierde ertheilt; sofern nämlich als das nächste teleologische Ziel der Triebthätigkeit allenthalben im Thierleben die Lustempfindung erscheint, oder auch die Entfernung des Schmerzes, in welchem letztern Falle allerdings der Sprachgebrauch (nicht blos der deutsche) die Anwendung des Wortes Begierde nicht verstattet. — Dabei aber ist das für die teleologische Bedeutung der animalischen Triebe Charakteristische dies, dass die Zustände und Thätigkeiten, welche der Selbsterhaltung des Individuums und der Fortpflanzung der Gattung dienen, durch Lustgefühle, diejenigen aber, von welchen der Existenz des lebendigen Individuums Gefahr droht, durch Schmerzgefühle bezeichnet sind, so dass als das Ziel der Triebe eben so wohl auch die Selbsterhaltung und die Fortpflanzung als solche bezeichnet werden kann.

E) Die Vernunftcreatur.

634. Die vegetabilische und die animalische Schöpfung, in ihrer Vollziehung durch den in kühnem phantastischem Spiele sich ergehenden Naturgeist, sie beide ergiessen sich in eine unabsehbare Vielheit und Mannichfaltigkeit von Gestaltungen, und eine jede dieser Gestaltungen vervielfältigt sich, als Art oder Gattung (§ 619), in einer eben so unbestimmbaren Anzahl wechselnd entstehender und wiederum

absterbender Individuen. Solche Gestaltenvielheit wird sodann dem göttlichen Schöpferwillen das Material für die weitere Fortführung des Schöpfungsgedankens. Wir unterscheiden in den Gebilden der irdischen Organisation eine doppelte Gestaltenreihe: neben der simultanen auch eine successive, eine aufsteigende Leiter höher und immer höher entwickelter Geschöpfe, deren untere Sprossen jedoch mit den oberen gleichzeitig bestehen bleiben oder alsbald ersetzt werden durch andere, den ausgefallenen entsprechende Gebilde. Diese Erfahrungsthatsache sind wir auch hier berechtigt zu deuten auf ein allgemeines, in allen Schöpfungsregionen durchwaltendes Gesetz zeitlicher Abfolge in der Auswickelung der organischen Formen. Die unteren dieser Formen sind überall ausdrückliche Voraussetzung und Daseinsbedingung der oberen, und die Gesammtheit ihrer aller Voraussetzung und Daseinsbedingung jener obersten Gestaltung des animalischen Organismus, welche unmittelbar die Bedeutung einer leiblichen Basis hat für die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes in der Vernunftcreatur.

Der Begriff eines einheitlichen Typus, aus dessen successiver, stetiger „Metamorphose" (ein Ausdruck, zuerst, so viel mir bekannt, in Anwendung gebracht von Göthe, und früher noch für das Pflanzenreich, als für das Thierreich, obwohl seine Bedeutung für das Thierreich die prägnantere ist) die Reihe der Gestaltungen in beiden Reichen hervorgeht: er gehört zu den leuchtenden Gedanken, welche für die Naturforschung der neuern Zeit zu ihren schönsten Entdeckungen die Leitsterne geworden sind, und welche zugleich die Bestimmung haben, auch für die theologische Speculation Leitsterne zu werden zur Ausfindung einer ächt wissenschaftlichen Creationstheorie. Er ist nicht unmittelbar auf dem Boden solcher Speculation selbst entstanden; er ist in seinem geschichtlichen Ursprunge unabhängig selbst von den grossen geologischen Entdeckungen, welche es so nahe legen, ihn mit den Problemen einer theologischen Creationstheorie in Zusammenhang zu bringen und für die Lösung dieser Probleme zu verwerthen. Den Fund selbst verdanken wir ganz nur dem treufleissigen Spürsinn empirischer Naturbetrachtung, und noch in dem mit der tiefdringendsten Genialität solchen Spürsinnes beobachtenden Verstande eines Cuvier hat der Grundgedanke vergleichender Anatomie und Physiologie sich ganz unabhängig gehalten von aller Speculation, pantheistischer ebenso wie theistischer. Dann aber wurde dieser Grundgedanke, wurde das Princip der Typologie und Metamorphose des Organischen allerdings mit besonderer Lebhaftigkeit ergriffen, mit besonderem Eifer verfolgt von dem Standpuncte idealistischer und pantheistischer Naturphilosophie, als ein erwünschtes Mittel, die Macht der „Idee" in den Stoffen und über die Stoffe zu veranschaulichen. („Idee" nannte in dem charakteristischen, von Göthe

berichteten Gespräche zwischen ihm und Schiller der Letztere den Inhalt des Gedankens, welcher von Göthe ihm als leibhaftige Thatsache, gefunden nicht durch Speculation, sondern durch empirische Beobachtung, mitgetheilt worden war). Eben diesem Standpuncte gehört dann freilich auch der Misbrauch an, welcher seitdem vielfach mit ihm getrieben worden ist und in besonnenern Forschern hin und wieder die Abwendung von dem Principe selbst verschuldet hat.

Der Begriff, oder wie ich es lieber ausdrücken möchte, die ideale Anschauung einer „Urpflanze", eines „Urthieres", wie sie der Lehre von der „Metamorphose" der Pflanzen und der Thiere im Hintergrunde liegt, leidet eine doppelte Deutung; doch nicht so, als ob diese zwei Deutungen einander ausschlössen. Sie können neben einander bestehen, ja sie fordern einander gegenseitig, sie weisen gegenseitig die eine auf die andere hin. Die Natur der hier uns gestellten Aufgabe verlangt es, diese zwei Bedeutungen schärfer von einander zu unterscheiden, als wir sie sei es bei Göthe oder bei irgend einem Anderen derer, welche sich in der Sphäre solcher Anschauung bewegen, unterschieden finden. „Urpflanze" und „Urthier" sind e r s t e n s die allgemeinen Begriffe oder metaphysischen Kategorien des vegetabilischen und des animalischen Organismus. Sie sind solche Begriffe oder Kategorien, doch nicht in rein metaphysischer Abstraction, sondern schon eingeführt in die empirische Besonderheit des kosmischen Gesammtorganismus als gestaltende Mächte in den bildsamen elementarischen Stoffen des Weltkörpers. Die Macht, welche sie über diese Stoffe üben, sie wird überall mit mehr oder weniger klarem wissenschaftlichen Bewusstsein vorgestellt gleich von vorn herein als der Beginn der „Metamorphose." Schon der erste Eintritt der zuvor unorganischen Stoffe in den lebendigen Organismus, im Schöpfungsacte desselben, und dann immer neu wieder in den Processen der Athmung und Ernährung, schon dieser erste Eintritt ist eine Umbildung der Stoffe, eine chemische Wandlung, verbunden mit den Anfängen einer Formgebung, welche dann im weiteren Verlaufe der organischen Processe von Stufe zu Stufe ihren Fortgang in einer perennirenden Abwandlung der Formen nimmt. In diesen Processen sind es eben nur die gemeinsamen, durch den metaphysischen Begriff des Organismus überhaupt und seiner zwei grossen Grundgestalten auf der einen, durch die vorgefundene Beschaffenheit der unorganischen Elementarstoffe und der chemischen Gesetze ihrer Wandlung auf der andern Seite ein für allemal für das ganze Gebiet des organischen Lebens bestimmten Formen, was den Begriff der Urpflanze und des Urthieres ausmacht. Diese Begriffe sind vor aller thatsächlichen Ausprägung in wirklichen Pflanzen- und Thiergattungen ein für allemal festgestellt durch eine den Processen ihrer Verwirklichung zuvorkommende Nothwendigkeit, nicht eine rein metaphysische, sondern eine aus metaphysischen und realen Momenten gemischte. Solcher Nothwendigkeit gegenüber haben wir uns jedoch das innerhalb der durch sie abgesteckten Grenzen erfolgende Ausein-

andergehen der wirklichen Bildungsformen in jene Vielheit und Mannichfaltigkeit, welche durch die Begriffe organischer Gattungen und Arten bezeichnet wird, als ein *spontanes*, durch kein anderweites Gesetz, als eben nur das Gesetz jener Grenzbestimmung, gebundenes zu denken, als ein freies Spiel der Willkühr schöpferischer Gestaltenzeugung, welches seinen Zweck in sich selbst trägt. Man wird es den im Obigen entwickelten Grundzügen unserer Schöpfungslehre entsprechend finden, wenn wir in Bezug auf dieses Gestaltenspiel uns der allgemein üblich gewordenen Ausdrucksweise bedienen, welche die im Gebiete der organischen Natur um den einheitlichen Gedanken herumspielende Gestaltenfülle, der imaginativen Productivität eines „Naturgeistes“ zuzuschreiben liebt. Von einem solchen Geiste und von seinem „Spiele“ zu sprechen erlauben sich auf dem Gebiete der Naturbetrachtung Männer der verschiedensten Ueberzeugungen, ohne den pantheistischen Schein zu fürchten, welcher dabei doch nicht zu vermeiden ist. Wir dürfen es wagen, mit dieser Ausdrucksweise wissenschaftlich Ernst zu machen, an den Begriff anknüpfend, welcher im Obigen (§ 588) aufgestellt worden ist von jenem schöpferischen Princip göttlicher Abkunft, aber nicht selbst göttlicher oder gottgleicher Persönlichkeit, das da lebt und wirkt in der Weltmaterie. Nur also dieses Princip, nur der „Naturgeist“, nicht *unmittelbar* der selbstbewusste Gottesgeist, nicht das göttliche Gemüth *als* solches, oder dieses Gemüth nur in sofern, als *seine* Spiele auch den Spielen des Naturgeistes im Hintergrunde liegen, wird von uns als das Element betrachtet, in welchem die beharrenden Formen der Pflanzen- und Thiergeschlechter, vor ihrer äusseren materiellen Verwirklichung oder im Momente ihrer ersten Verwirklichung, in der Weise productiver Imagination ausgeboren werden, — nach einem Ausdrucke Böhme's, durch die „Magie“ dieser Imagination. Ihr, dieser Imagination des Naturgeistes, ist die Ausführung jenes allgemeinen Begriffs organischer Lebensgestaltung, die Einführung der „Urpflanze“ und des „Urthieres“ in die Stoffe der unorganischen Natur und ihre Auswirkung zu jenem Gestaltenreichthum der beiden organischen Reiche übertragen, der in seiner Unmittelbarkeit eben nichts anderes ist, als das reale Gegenbild jener idealen Allgemeinbegriffe. — Innerhalb dieses Gestaltenreichthums selbst jedoch, und innerhalb jener Processe der stofflichen Metamorphose, in welchen wir seine Auswirkung perennirend sich vollziehen sehen, wird auch schon die empirische Betrachtung noch eine andere einheitliche Bestimmung gewahr, und die speculative Betrachtung tritt bekräftigend zu dieser Wahrnehmung hinzu, indem sie dieselbe auf die Einheit des höhern Weltzweckes bezieht, welchem durch Kraft des schöpferischen Gotteswillens die Processe der organischen Metamorphose, denen von vorn herein nur negativ durch diesen Willen ihre Grenze gesetzt war, jetzt auch im positiven Sinne unterworfen werden. Und damit treten wir in das Bereich der *zweiten* Bedeutung ein, welche wir den idea-

len Anschauungen der „Urpflanze“ und des „Urthieres“ zuschreiben dürfen, im Sinne, wie wir dafür halten, der Urheber dieser Anschauung, wenn auch dieser Sinn noch nicht in ihnen zu klarer Wissenschaftlichkeit entwickelt war. Wesentlich anders nämlich, als mit jener Mannichfaltigkeit des Gestaltenspieles, welche wir im Allgemeinen als eine simultane betrachten dürfen, — wiewohl auch in Bezug auf sie die Momente nicht zu übersehen sind, welche es verstatten, ja welche dazu nöthigen, das Spiel ihrer schöpferischen Entstehung als ein durch längere Zeitläufe hindurch fortgehendes oder auch als ein von Zeit zu Zeit sich erneuerndes anzusehen, — wesentlich anders verhält es sich mit der von vorn herein als successiv zu denkenden Mannichfaltigkeit, welche schon beim Pflanzenreiche, ungleich deutlicher aber und entschiedener beim Thierreiche das Schauspiel darbietet einer stetig aufsteigenden, höhere und immer höhere Vollkommenheit anstrebenden und zuletzt bei einem Ziele, welches nicht mehr überschritten wird, anlangenden Gestaltenreihe. Wir überlassen es der empirischen Naturforschung, den Begriff dieses Fortschritts genauer festzustellen, sowohl im Allgemeinen, in Betreff der wissenschaftlichen Merkmale für die höher stehende und vollkommenere Gestaltung gegenüber der niederen und unvollkommenern, als auch überall im Besonderen und concret Empirischen. In der Hauptsache ist über die allgemeine Beschaffenheit dieser Unterschiede keine Irrung möglich, um so weniger, als der Begriff des Zieles, nach welchem der Fortschritt hinstrebt, von vorn herein durch speculative Betrachtung festgestellt ist. Dies jedoch dürfte nicht überflüssig sein zu bemerken, dass wir bei Anerkennung des Begriffs dieser successiven Mannichfaltigkeit fürerst noch absehen von der Succession der untergegangenen, nur aus ihren geologischen Resten bekannten organischen Formationen der Vorzeit unsers Erdplaneten. Wir sprechen hier und dürfen hier nur sprechen von dem Fortschritte organischer Formbildung, welchen wir als einen allgemein nothwendigen für alle Schöpfungssphären ohne Unterschied erkennen. Ein solcher ist aber nicht jener gewaltsame, der mit krampfhaften Zuckungen des tellurischen Gesammtorganismus begleitet war und seine eigenen Schöpfungen immer wiederholt in den Trümmern einer frühern Natur begrub. Wir denken uns, von jenen Anfängen organischer Gestaltung aus, deren in alle Wege von uns vorauszusetzende Vielheit und Mannichfaltigkeit aus jenem Spiele der schöpferischen Imagination des Naturgeistes hervorging, die Möglichkeit eines stetigen Fortschritts, ohne jene gewaltsame Unterbrechung durch kosmische Umwälzungen, welche stets auf eine Art von Zurücknahme der frühern Schöpfung hinzudeuten scheinen, indem sie nicht nur den bestehenden Generationen, sondern zum Theil selbst den Gattungscharakteren, in denen die Generationen sich fortpflanzen, den Untergang brachten. Auch eine stetige Entwickelung, so sagen wir, und so wissen wir nach allem Obigen uns berechtigt zu sagen, auch sie würde nicht, so wenig wie die gewaltsame, von welcher die Geologie unsers Erdplaneten Zeugniss

giebt, in der Weise erfolgt sein wie jetzt der organische Entstehungs- und Entwicklungsprocess innerhalb der bestehenden Gattungen; nicht nach ein für allemal feststehenden mechanischen Naturgesetzen als ein immer wieder in seine Anfänge zurückkehrender Kreislauf. Auch sie würde eine schöpferische sein, ein Theil des grossen allgemeinen Schöpfungsprocesses; sie würde, wie dieser, unmittelbar ausgehen von dem göttlichen Schöpferwillen, dabei jedoch sich vollziehen durch dieselben creatürlichen Potenzen, durch welche wir auch die vorangehenden Schöpfungsacte als bedingt erkannten. Und hier nun scheint der Begriff der Stetigkeit dieses schöpferischen Processes, scheint die Abhängigkeit, die wir überall für seine nachfolgenden Acte voraussetzen müssen von den jedesmal vorangehenden, es zu fordern, dass wir seinen Verlauf auch äusserlich als festgebunden denken an die jedesmal schon bestehenden organischen Formationen, und also auftretend in Gestalt einer spontanen Auswickelung dieser Formationen. Der Gedanke einer solchen Evolution ist schon zu öfteren Malen von sinnigen Naturbetrachtern gefasst und ausgesprochen worden; so im Alterthum z. B. von Anaximander; unter seinen neuern Vertretern dürfte wohl Geoffroy St. Hilaire als der gewichtigste zu nennen sein. In der That ist dieser Gedanke die nächstliegende Consequenz des Princips der organischen Metamorphose; ja er ist eigentlich schon eingeschlossen in den Namen dieser letzteren. Er wird sich als um so annehmlicher darstellen, je mehr die Theorie der Metamorphose von den einseitig idealistischen Voraussetzungen, welche ihr in der naturphilosophischen Schule bis jetzt anhafteten, befreit und auf den Boden einer ächten Creationstheorie herübergezogen wird. Denn eine solche kann ja nicht umhin, auch bei allen vorangehenden Schöpfungsacten, und namentlich bei den ersten Acten der Schöpfung des Organismus selbst, als das Material der jedesmaligen Neubildung nicht den ursprünglich gestaltlosen Weltstoff zu bezeichnen, sondern den bis zu der Stufe der Gestaltung, welche auf der Stufenleiter der Creaturen der jedesmal neu auszuwirkenden zunächst vorangeht, bereits durchgebildeten. (*Nihil putem a Deo subitum, quia nihil a Deo non dispositum. Tertull.*) Von dem Naturgeiste, dem selbstthätig productiven Vollzieher der Rathschlüsse des göttlichen Schöpferwillens, ist in alle Wege anzunehmen, dass seine gestaltende Kraft an die jedesmal bereits ausgewirkten Gestaltungen der Weltmaterie gebunden ist, dass er also, um es so auszudrücken, in diesen Gestaltungen seinen Sitz hat, und nicht ausserhalb derselben. Und so mag es verstattet, mag es durch die richtige Consequenz unserer Principien selbst geboten sein, bereits die Lebensprincipien oder Entelechien der kosmischen Individuen, die Lebensprincipien oder Entelechien selbst der pflanzlichen und thierischen Organismen, als die Stätten zu betrachten, in denen der Naturgeist innerlich bildend die neuen Schöpfungen vorbereitet, die aus jenen Gestaltungen heraus und in organischer Continuität mit denselben ans Licht treten sollen; wie er ja gleichzeitig auch in dem Materiale dieser Gestaltun-

gen für die höheren, wie er namentlich in dem gesammten Materiale des Pflanzenreichs für das animalische Reich die Stoffe bereitet, aus welchen dieses letztere seine Nahrung ziehen soll. Die Seelen der Thiere haben wir bereits im Obigen als die Stätten bezeichnet, an welche der Naturgeist seine empfindenden und vorstellenden Kräfte so zu sagen abgiebt; freilich nicht, um in der innerhalb ihrer Gattungscharaktere abgeschlossenen animalischen Organismen auf gleiche Weise selbstschöpferisch fortzuwirken, wie zuvor ausserhalb derselben. Aber auch dort hindert nicht nur nichts, sondern drängen alle Motive unserer bis zu diesem Puncte fortgeführten Creationstheorie darauf hin, ein Fortwirken des in das Thierseelenleben übergegangenen Naturgeistes bei annoch in Schwankung begriffenen, noch nicht vollständig fixirten Gattungscharakteren anzunehmen, bis zu dem Momente, da, nach Auswirkung des creatürlichen Ebenbildes der Gottheit, die Schöpfung nach der Seite körperlicher Formbildung vollendet dasteht. Lamarque und andere von dem Gedanken der Metamorphose geleitete Naturforscher haben darauf hingewirkt, die Vermuthung als annehmlich erscheinen zu lassen, dass die Gestaltung gewisser thierischer Organe ausdrücklich erst aus der Wirkung von Trieben ihrer Seele hervorgegangen ist, und was wir noch unter unsern Augen, in Menschen und Thieren so vielfältig im Einzelnen vorgehen sehen, das Einschlagen selbst vorübergehender psychischer Affectionen in bleibende leibliche Formbildungen nicht nur der Individuen, sondern selbst, durch Forterben, der Geschlechter, wie sollte dies nicht um so viel mehr auch im Grossen haben erfolgen müssen, so lange der Schöpfungsprocess noch in lebendigem Gange begriffen, noch nicht bei dem Ziele, welches er auf unserm Erdplaneten jetzt wenigstens vorläufig erreicht hat, angelangt war? Es ist vielleicht nicht zu kühn, selbst die in so manchen Symptomen des Thierlebens sich zeigenden Spuren von Ahnung oder Vorgefühl aussergewöhnlicher Naturereignisse, worauf die Augurenkunst und Haruspicin der Alten sich begründete, ein selbst im gegenwärtigen Schöpfungsstadium noch nicht ganz verschwundenes Aufgeschlossensein des animalischen Seelenlebens für Einwirkungen aus der höhern Region zu erblicken, welcher die Leitung der Weltgeschicke angehört. Nur in weiterem Umfange wäre solches Geöffnetsein vorauszusetzen für jene Perioden des Schöpfungsprocesses, wo annoch ein stetiger Fortschritt der organischen Gestaltung durch Einwirkung des göttlichen Schöpferwillens aus dem Innern dieses Seelenlebens heraus erfolgen sollte. — Auf der anderen Seite können die Phänomene des Generationswechsels auf den unteren Stufen des animalischen Daseins, die Metamorphosen der Insecten u. s. w. dazu dienen, von der Tragweite der organischen Bildungskraft in Bezug auf successive Formenmannichfaltigkeit andere Begriffe zu geben, als die sicherlich zu engen, welche man aus der Beobachtung des Nächstliegenden beim ersten Anlauf zu abstrahiren pflegt. Je höher wir aufsteigen auf der Stufenleiter der organischen Wesen, um so enger gebunden allerdings erscheint diese Kraft an jetzt nicht mehr wandelbare Gesetze

ihres Wirkens. Aber gerade auf den höhern Sprossen stellen sich deutlicher und immer deutlicher die Typen heraus, welche, wie inmitten der irdischen Organisation namentlich der Typus der Wirbelthiere, im Gegensatze der niedern Thierclassen, ein Band begrifflicher Einheit zwischen den durch dergleichen Typen bezeichneten Geschöpfen knüpfen. Solches Band, wie es offenbar sich aus der Gemeinschaft des einheitlichen Zweckes herschreibt, zu welchem ihre Schöpfung den Durchgang bahnen sollte, weist zugleich auf eine Gemeinsamkeit der wirkenden Ursachen, der stofflichen Anfänge und Fortgänge solcher Formenbildung; und dies um so deutlicher, je unverkennbarer, wie namentlich die naturphilosophische Schule dies vielfach aufgezeigt hat, noch innerhalb der jetzt geschlossenen Lebensverläufe der höhern Thiere die Analogien der embryonischen und Entwicklungszustände des Individuums mit jenen niederen Organisationsstufen sind, welche die Gattung durchgangen sein musste, ehe sie von den Einzelwesen durchgangen werden konnten. — Allerdings würde ein in solcher Weise vorgehender Entwicklungsprocess auf der Voraussetzung eines durch seinen ganzen Verlauf von den niedersten Organisationsstufen bis herauf zur obersten, beharrenden Grundstammes beruhen, dessen allmählig abgestorbene Glieder zu keiner Zeit in der Totalität ihrer Daseinsformen und Lebensgesetze einem oder dem andern der jetzt bestehenden animalischen Geschlechter angehört haben könnten. Diese letzteren würden vielmehr überall nur als Absätze oder Ausläufer jenes Grundstammes anzusehen sein, gleichzeitig entstanden mit den Gebilden der ihnen zunächst stehenden höhern Ordnung, (also z. B. der Affe gleichzeitig entstanden mit dem Menschen, aus demselben successiv durch wiederholte Schöpfungsacte umgewandelten Grundstamm der Wirbelthiere, aber nicht, welche Behauptung man nur durch Misverstand dieser Ansicht unterlegen könnte, der Mensch aus dem Affen). Aber die Annahme eines solchen Grundstammes steht mit dem richtig aufgefassten Schöpfungsbegriffe eben so wenig im Widerspruch, wie die Annahme einer Identität des Urstoffes, aus welchem die Welt gebildet ward, oder wie die Annahme natürlicher Continuität der Fortpflanzung des Menschengeschlechts bei aller Anerkennung der schöpferischen Geisteskräfte, die sich fort und fort aufs Neue in dieses Geschlecht einsenken.

635. Nur von dem menschlichen Geschlecht, nicht von den andern Geschlechtern der Lebendigen bedient die heilige Urkunde sich des Ausdrucks, dass dasselbe nach dem Muster der Gottheit und zu ihrem Ebenbilde erschaffen sei. Sinn und Bedeutung dieses grossen Wortes in möglichster Vollständigkeit zu Tage zu bringen: das wird die Aufgabe unserer nachfolgenden Betrachtung sein. Als selbstverständlich ist vor Allem zugegeben, dass der Begriff des göttlichen Ebenbildes, was er auch sonst noch für Inhaltsbestimmungen in sich schliessen möge, vorab in alle Wege zu beziehen ist auf die dem

menschlichen Geschlecht eigenthümliche, vor allen Thiergeschlechtern es auszeichnende Vernunftanlage. Was aber Vernunftanlage sei, und in welchem Sinne sie anerschaffen werde: dies meint zwar die bisherige Glaubenslehre, wenigstens die der neuern Schulen, als einer Erklärung nicht weiter bedürftig voraussetzen zu dürfen. Wir jedoch können, nach der im ersten Theile unserer Darstellung gewonnenen Einsicht, nicht umhin, ausdrücklich in dieser Frage ein Problem zu erblicken, welches wir im Gegenwärtigen zuvörderst als Problem zum Bewusstsein zu bringen haben, um dadurch für das Nachfolgende seine Lösung anzubahnen.

Auf der Aussage der mosaischen Urkunde von dem Ebenbilde Gottes in der ersten Menschenschöpfung ruht ein Nachdruck, welcher sich, nach der Bemerkung alter Ausleger unter Anderm auch darin kundgiebt, dass nur hier, (V. 26), wie sonst nirgends, einer ausdrücklichen Berathung der Elohim mit sich selbst gedacht wird. Derselbe fällt um so mehr ins Gewicht, wenn wir uns erinnern, wie die mythologischen Religionsvorstellungen, denen sich die hebräische Schöpfungssage zunächst und wohl nicht ohne ausdrückliches Bewusstsein des Gegensatzes gegenüberstellt, wie namentlich die religiöse Mythik Aegyptens in ihrer verworrenen Naturanschauung das Thier auf gleicher Höhe mit dem Menschen erblickte. In aller Weise jedoch gehört diese Aussage zu den Lichtblicken alttestamentlicher Offenbarung, deren eigentliche Tragweite erst das Christenthum zur vollen Klarheit des Bewusstseins gebracht hat. Obgleich nach innerer Nothwendigkeit eine stillschweigende Voraussetzung jedes lebendigen monotheistischen Glaubens, ist nämlich der Begriff eines göttlichen Ebenbildes sonst dem alttestamentlichen Bewusstsein keineswegs schon geläufig. Er steht sogar in einem wenigstens scheinbaren Widerspruch zu der so tief in diesem Bewusstsein wurzelnden Voraussetzung, dass Gott von menschlichen Augen, — dies nämlich heisst nach alttestamentlicher Anschauungsweise so viel, als vom menschlichen Geiste, vom menschlichen Verstande, — in seiner eigentlichen Gestalt nicht gesehen, nicht geschaut werden könne; und dieser Widerspruch hat im ganzen A. T. nicht einmal einen Lösungsversuch hervorgerufen. Wir erklären uns diese Erscheinung in folgender Weise. Im Vorgrunde des alttestamentlichen Religionsbewusstseins steht überall die Endlichkeit und Hinfälligkeit der Menschennatur gegenüber der unendlichen Macht und Herrlichkeit des Jehova. Man denke u. a. an den Inhalt von Ps. 90. Es würde nicht dazu haben kommen können, als den Verfasser dieses erhabenen Gesanges den Mose anzusehen, hätte nicht das hebräische Religionsbewusstsein in ihm den Ausdruck seiner eigentlichsten Grundanschauung erblickt. Diese Anschauung liess das Selbstgefühl des geistigen Besitzes göttlicher Ebenbildlichkeit noch nicht zu der vollen Energie gelangen, welche erst eine die Gottheit dem Menschen näher

bringende Offenbarung ihm ertheilen sollte. Aber sie hat es nicht verhindern können, dass nicht in einzelnen Momenten der Erhebung, bei ausdrücklicher Vertiefung in den Gedanken der Weltschöpfung, solches Gefühl mit unwiderstehlicher Gewalt ans seinem Hinterhalte hervortrat. So im achten Psalm, so vor Allem in der Schöpfungssage. Dagegen lag es in der Gesetzmässigkeit des geschichtlichen Entwicklungsganges, dass erst mit dem Auftreten des Christenthums sein Vollgehalt ganz hat zum Bewusstsein hindurchbrechen können. Dort nun hat, so scheint es, gerade die Macht und Unmittelbarkeit des von diesem Gehalte erfüllten Selbstgefühls und Selbstbewusstseins, nachdem derselbe in der Person des Heilandes der Menschheit zum ersten und einzigen Male die ihm vollständig entsprechende Verwirklichung gewonnen hatte, es in diesem selbst und in seinen nächsten Jüngern nicht zu einer directen Bezugnahme auf den Ausspruch der alten Urkunde kommen lassen. Um so energischer dagegen sehen wir die Erinnerung an diesen Ausspruch hervortreten sogleich in den ersten theologischen Kämpfen des kirchlichen Gemeindebewusstseins. Sie, diese Erinnerung ist für die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte der Leitstern geworden, dessen Führung wesentlich dazu beigetragen hat, sie den Ausweg finden zu lassen aus den kosmogonischen und theogonischen Irrsalen jenes Gnosticismus, welcher, bei wiedereinbrechender Naturvergötterung, die Erkenntniss des göttlichen Urbildes durch Verleugnung der Möglichkeit, dasselbe von Angesicht zu Angesicht in seinem menschlichen Abbilde zu schauen, wieder zu verdunkeln drohte. (Es ist in diesem Sinne ein beachtenswerther Zug, dass auch von der Manichäischen Lehre, diesem Niederschlag des wilden Phantasiestromes der Gnosis, der Begriff des adamitischen Ebenbildes der Gottheit ausdrücklich verleugnet worden ist. *August. Gen. c. Manich.* 17).

636. Die Vernunftnatur des menschlichen Geschlechts, obgleich sie sich von der Natur der sinnlichen oder Thierseele nicht blos quantitativ, sondern qualitativ oder specifisch unterscheidet, kann jedoch, so viel ihre Entstehung betrifft, zur Allgemeinheit der creatürlichen Substanz, zur Weltmaterie nicht wesentlich in einem andern Verhältnisse gedacht werden, als die animalische. Auch sie ist auf den Schöpferruf der Gottheit aus der irdischen Materie hervorgegangen. Dies wird klärlich bezeugt durch die Art und Weise, wie noch täglich vor unsern Augen die vernünftigen Seelen der Menschen ganz eben so, wie die blos sinnlichen Seelen der Thiere, durch leibliche Erzeugung im Elemente dieser Materie entstehen und geboren werden. Auch die Worte der biblischen Schöpfungssage, aus welchen die ältere Dogmatik den Schluss hat ziehen wollen, dass die Schöpfung der Menschenseele als eine Schöpfung nicht aus dem vorhandenen Stoff, sondern unmittelbar aus dem stofflosen Nichts vielmehr der „ersten“

Schöpfung, als der „zweiten“ beizuzählen sei: auch diese Worte (Gen. 2, 7) sind ganz mit Unrecht so gedeutet worden. Ihr eigentlicher Sinn ist vielmehr ein entsprechender, wie der Sinn jenes Ausspruchs, welcher über den in kosmogonischer Gährung begriffenen Fluthen der Weltmaterie den „Athem der Gottheit“, den Naturgeist (§ 588 f.) als bildendes, Gestaltung bringendes Princip dahinwehen lässt (Gen. 1, 2).

Wenn die Kirchenlehre, in richtigem Verständniss des Sinnes der Schrift, die Seele der Thiere zugleich mit ihrem Leibe aus der Materie entstehen lässt: so hat sie damit eigentlich schon von vorn herein jenen auch im Alterthum nicht unerhörten, besonders aber in der modernen Weltanschauung seit der Cartesischen Zeit herrschend gewordenen Dualismus verabschiedet (§ 623). Sie hat jedoch, dem gegenüber, den Weg einer immanenten Entwickelung des Schöpfungsbegriffs aus dem Begriffe der Materie heraus nicht so, wie es sich hienach erwarten liess, bis zum Ende eingehalten. Bei der menschlichen Seele wollte man — weniger vielleicht aus exegetischem Ungeschick, als im Interesse des praktischen Gegensatzes zwischen Geistigem und Sinnlichem, und unter dem Einflusse des kirchlichen Platonismus — in den Worten der Schrift einen Grund zum Bedenken finden, ob auch ihre Schöpfung unter wesentlich gleichen Gesichtspunct gefasst werden dürfe mit der vorangehenden Schöpfung der Körperwelt und der Thierseele. Schon dass im ersten Schöpfungsbericht bei der Schöpfung des Menschen nicht das תּוֹצֵא הָאָרֶץ wiederholt wird, war nicht unbemerkt geblieben. Namentlich aber hob man hervor, dass die Ausdrücke der zweiten Urkunde (Gen. 2, 7) auch direct aufzufordern scheinen zur Unterscheidung, so viel den Menschen angeht, zwischen Körperschöpfung und Seelenschöpfung. Aus diesen Gründen halten die protestantischen Dogmatiker auch exegetisch sich berechtigt, die Schöpfung der Menschenseele unter den Gesichtspunct der *creatio prima* oder *immediata* zu stellen, nicht, wie die aller körperlichen Dinge mit Einschluss der Thierseele, unter den Gesichtspunct der *creatio secunda* oder *mediata*. Dabei hat man jedoch nicht bedacht, dass der Verfasser des Koheleth (3, 20 f.) beim Rückblick auf diese Stelle der Genesis, keinen Anstand genommen hat, das עָפָר מִן־הָאֲדָמָה auch auf des Menschen Seele zu erstrecken, während, wie er ausdrücklich zu verstehen giebt, für die Thierseele die Geltung dieses Prädicates „Staub“ ohnehin feststeht. Der Wink des predigenden Skeptikers ist um so beachtenswerther, je ärger der Widersinn ist, welcher in der Annahme liegen würde, dass, zugleich mit der Vernunft, welche die Seele des Menschen von der des Thieres unterscheidet, auch das Alles, was der Seele des Menschen mit der des Thieres gemeinsam ist, in dem Menschen, aber nicht in dem Thiere, äusserlich zur Materie und zu dem aus der Materie gebildeten Körper hinzugekommen sei. Ausdrücklich dies aber, und nicht etwa ein gesonderter Schöpfungsact nur für die Vernunft und die von der Vernunft

abhängigen höhern Seelenkräfte, während von der sinnlichen Seele des Menschen dasselbe, was von der Thierseele, gelte, ausdrücklich dies wird von der Kirchenlehre behauptet, wenn sie den Worten der zweiten Schöpfungsurkunde jene falsche Deutung giebt. Dass nämlich die Vernunft im Menschen der Substanz nach Eins ist mit der sinnlichen Seele, das ist stets auf das Bestimmteste von ihr gelehrt worden (*οὐχ ἕτερον ἔχουσα [ἡ ψυχὴ] παρ᾽ ἑαυτὴν τὸν νοῦν, ἀλλὰ μέρος αὐτῆς τὸ καθαρώτατον. Joh. Damasc. Fid. orth. II*, 12). Ueber den Uebelstand, der sich hieraus ergiebt, wenn solchergestalt von dem einen und selben sinnlichen Seelenwesen ganz Entgegengesetztes behauptet wird, ist die kirchliche Creationstheorie stillschweigend hinweggeschlüpft.

637. In dieser Abhängigkeit des Schöpfungsactes, welcher einem Geschlechte creatürlicher Vernunftwesen das Dasein giebt, von der vorangehenden Schöpfung einer Körperwelt, in dieser Verflechtung der creatürlichen Vernunftanlage mit einem sinnlichen Seelenleben, welches zwischen jene Körperwelt und die geschaffene Vernunft in die Mitte tritt, liegt für die Speculation ein Problem. Die Tiefe dieses Problems kann nur von demjenigen ermessen werden, welcher in den Begriff der göttlichen Vernunft ausdrücklich die Einsicht gewonnen hat, die in unserm ersten Theile wissenschaftlich begründet worden ist. Es fragt sich nämlich, wie solche Abhängigkeit, solche Verflechtung zu vereinbaren ist mit der Selbstständigkeit, mit der Ursprünglichkeit des Daseins, welche wir im Begriffe der Vernunft, der absoluten, der göttlichen Vernunft vorgefunden haben.*) Man wird leicht gewahr, wie die Lösung dieses Problems der Weg ist, auf dem allein die wissenschaftliche Einsicht in das Wesen der creatürlichen Vernunft, in ihre Einheit oder Gleichartigkeit mit der göttlichen auf der einen, in ihren Unterschied von derselben göttlichen Vernunft auf der andern Seite zu gewinnen steht.

*) Mit derjenigen Selbstständigkeit, welche auch Augustinus und nach ihm Bonaventura im Sinne haben, wenn sie von der creatürlichen Vernunft den an sich wahren und grossartigen, in ihrem Munde aber zweideutigen, mit dem so eben gerügten falschen Creatianismus behafteten Ausspruch thun: *Nulla substantia interposita, ab ipsa formatur veritate.*

638. Die Vernunft, die reine oder absolute Vernunft ist in Gott nichts Anderes, als der in perennirender Denkthätigkeit das Absolute, die absolute Idee oder Daseinsmöglichkeit in der Totalität ihrer mit ihr selbst gleich unbedingten, gleich unendlichen Inhaltsbestimmungen vergegenständlichende, und durch diese Vergegenständlichung

auch die gegenständliche Fassung seiner selbst, die Vollziehung oder Verwirklichung seiner selbst als absoluten Subject-Objectes sich vermittelnde Gedanke (§ 329 ff. § 411 ff.). Durch die Wirklichkeit, welche die Vernunft im göttlichen Urdasein hat, als das Moment, wodurch dieses Urdasein ist, und das ist, was es ist, durch diese ihre, alle Möglichkeit eines anderweiten Daseins einschliessende, aller andern Wirklichkeit zuvorkommende Urwirklichkeit ist jede denkbare Wiederholung eines gleichartigen Daseins von vorn herein ausgeschlossen, jede Möglichkeit einer Mehrheit von Vernunftsubjecten, welche in gleicher Weise, wie jenes eine und einzige Ursubject, sich durch unmittelbare Selbstergreifung des Absoluten in einem schlechthin nur von sich selbst anfangenden Denken zum Herrn machen würden über die absolute Daseinsmöglichkeit (§ 420). Nur durch schöpferische That, nur durch die That des göttlichen Liebewillens, welcher durch Entäusserung seiner selbst aus der von ihm zu diesem Behufe geschaffenen Materie sein Ebenbild erzeugen will, kann eine Mehrheit, kann im unbegrenzten Zeitverlaufe eine unendliche Vielheit von Vernunftsubjecten hervorgehen. Aber durch die metaphysischen, in ihrem eigenen Wesen nothwendig mitgesetzten Bedingungen dieser That wird selbstverständlich das Dasein der Vernunft in allen creatürlichen Vernunftsubjecten ein anderes, anders als in dem Ursubjecte geartetes.

Inwieweit gleicht die creatürliche Vernunft der göttlichen, oder umgekehrt, inwieweit die göttliche der creatürlichen? Auf diese Frage haben die bisherigen philosophischen Systeme, wenn sie nicht in der Weise des Averroes nur Eine Vernunft anerkennen und die göttliche mit der creatürlichen zusammenwerfen, nur eine unsichere Antwort. Man wird schwerlich ein System finden, welches seine Jünger dazu befähigte, in wissenschaftlicher Ausführung Ernst zu machen mit dem Begriffe göttlicher Ebenbildlicheit in der Vernunftnatur des Geschöpfes, ja welches auch nur dieses Problem im ganzen Umfange und Vollgewichte seines Inhalts zum Bewusstsein brächte. Dazu nämlich wäre die unerlassliche Vorbedingung eben diese, dass man den von aller Erfahrung, innerlicher wie äusserlicher, unabhängigen Inhalt reiner Vernunfterkenntniss gewahr geworden wäre, welcher, der menschlichen Vernunft gemeinsam mit der göttlichen, beiden in entsprechender, aber nicht genau in gleicher Weise ein ursprünglicher, von ihrem Wesen unabtrennlicher Gegenstand ist. Wie wenige Systeme aber haben von diesem Inhalt mehr als nur eine verworrene Erkenntniss? Aber auch wenn der Gesichtskreis eines Systemes über diesen Inhalt sich erstreckt: auch dann ist der Begriff der Vernunft selbst noch nicht sogleich gefunden, der Gesichtspunct noch nicht gewonnen, unter wel-

chem aus der Erkenntniss des gegenständlichen Inhalts der Vernunft die Erkenntniss des Subjectes zu diesem Objecte zu entnehmen ist. Die Systeme, welche sich in diesem Falle befinden, pflegen, was ihnen zur Vollständigkeit der Selbsterkenntniss des Vernunftsubjectes im Elemente reiner Vernunfterkenntniss abgeht, zu ergänzen durch Ergebnisse der Selbstbeobachtung, durch Bruchstücke empirischer Psychologie. So gelangen sie, auch dies immer nur in schwankender, unsicherer Weise, zur Vorstellung einer creatürlichen, einer menschlichen Vernunft. Wie aber kommen sie von dieser Vorstellung zum Begriffe der göttlichen? Noch keinem Systeme ist es gelungen, anders als durch Erschleichungen oder Gewaltstreiche die Kluft auszufüllen, welche bei solchem Verfahren sich aufthut zwischen dem Begriffe der einen und dem der andern Vernunft. — Dem gegenüber nun hat unsere Darstellung den Begriff der Vernunft, der reinen, absoluten Vernunft in dem eigenen Elemente dieser überempirischen Vernunft, im Elemente der reinen Daseinsmöglichkeit und Denknothwendigkeit aufgezeigt. Sie hat dadurch dies erreicht, dass, um den Begriff einer actu existirenden Vernunft zu gewinnen, von der Erfahrung eben nur noch das Moment der Bejahung eines wirklichen Daseins oder Geschehens ganz im Allgemeinen, das einfache D a s s zu jenem vollständig ausgeführten oder als ausführbar in reiner Vernunftwissenschaft nachgewiesenen W a s hinzugenommen zu werden braucht (§ 334). Auf diesem Wege ist sie zu einer Bestimmung des Wesens der g ö t t l i c h e n Vernunft gelangt, völlig unabhängig von dem empirischen, empirisch-psychologischen Begriffe der m e n s c h l i c h e n. Aber nicht blos, dass dieser Begriff der göttlichen Vernunft in keiner Abhängigkeit steht von dem Begriffe der menschlichen; er giebt von vorn herein sogar den Schein, die Möglichkeit dieses letztern auszuschliessen. Denn jene Vernunft, als daseiende und wirkliche, als erster Anfang aller Wirklichkeit, sie ist — davon haben wir uns in dem theologischen Theile unserer Betrachtung überzeugt, — in Gemässheit jener ihrer Inhaltbestimmungen, welche über ihre Beschaffenheit entscheiden, ehe noch über ihr Dasein entschieden ist, in Gemässheit der „ewigen Wahrheiten“, nichts Geringeres, als die T o t a l i t ä t d e s M ö g l i c h e n. Sie ist das die gesammte Möglichkeit des Daseins in dem Gedanken, in welchem sie sie denkt, Umschliessende, jede andere Möglichkeit Ausschliessende. Die Möglichkeit des Daseins ist das, was ihr Name sagt, M ö g l i c h k e i t, eben nur dadurch, dass sie in dem Begriffe der Vernunft die Macht ihrer Verwirklichung findet, einer Verwirklichung eben durch g e g e n s t ä n d l i c h e s D e n k e n, durch S e l b s t b e j a h u n g. Ohne diese Macht, ohne die Macht eines H e r r n ü b e r d i e D a s e i n s m ö g l i c h k e i t (— *Dieu a tout ce qui est possible. Malebranche*) würde die Möglichkeit umschlagen in das Gegentheil ihrer selbst, in die absolute Unmöglichkeit alles und jedes Daseins. — Aus dieser Erwägung ergab sich uns schon dort, an dem Orte, wo wir sie zuerst anstellten, die Undenkbarkeit unmittelbarer Vervielfältigung der Vernunftwesen durch gleich ursprüng-

liche Acte reiner Selbstsetzung oder Selbstbejahung. Denn alle Möglichkeit einer Zeugung unmittelbar aus der Idee heraus ist eben schon durch die göttliche Vernunft vorweggenommen. Jeder Gedanke, welcher unmittelbar hervorsteigt aus dem Absoluten, tritt im Momente dieses Hervorsteigens mit gleicher Unmittelbarkeit in die Subjectivität des göttlichen Vernunftlebens ein; er wird gleichsam von dem Strudel der göttlichen Ichheit ergriffen, der ihn nicht wieder los lässt. Er ist also ein für allemal nicht das, was der Gedanke sein müsste, aus welchem eine selbstbewusste, selbstständige Persönlichkeit ausser Gott sich sollte erheben können, nicht ein von dem eigenen innern Leben der Gottheit abgelöster. Dies liegt, als deutlich erkennbarer Hintergrund, in dem erhabenen Gedanken der göttlichen Allgegenwart, wie ihn in so ergreifender Weise der 139. Psalm ausspricht. — Aber auch die Undenkbarkeit einer schöpferischen Vervielfältigung der Vernunftwesen ergiebt sich aus eben dieser Betrachtung, sofern solche Vervielfältigung auf dem Wege unmittelbarer Mittheilung desjenigen Inhalts erfolgen sollte, dessen gegenständlicher Besitz die Vernunft zur Vernunft macht. Denn dieser Inhalt, die *νοητά*, die „ewigen Wahrheiten" und ihr einheitlicher Inbegriff, die „absolute Idee", sie sind eben nichts unmittelbar Mittheilbares, nichts durch Geben und Nehmen Uebertragbares. Sie können nur durch selbstständige That, nur durch eine That der Selbstergreifung angeeignet werden. Aber diese That eben, wie sollen wir sie uns denken, um sie, nach allem eben Gesagten, noch als eine mögliche zu begreifen?

Dies also ist das Problem, welches unserer Betrachtung im gegenwärtigen Zusammenhange zur Lösung vorliegt. Man muss dasselbe sich zum deutlichen Bewusstsein gebracht haben, um eine richtige Einsicht zu gewinnen in den Grund und in das wahre Wesen jener Verflechtung der Vernunft mit der Sinnlichkeit, welche von jedem andern Standpunct aus entweder überhaupt keine Erklärung zulässt, oder nur eine solche, wodurch dem Begriffe der Vernunft, oder jenem der Sinnlichkeit, oder beiden, Gewalt angethan wird. So, wenn der gewöhnliche theistische Dogmatismus lehrt, dass der Schöpfer den von ihm geschaffenen Vernunftwesen die Eigenschaften der Sinnlichkeit und die Umkleidung mit organischer Leiblichkeit nach weiser Berechnung zugetheilt habe, in der Absicht, um ihnen damit die Werkzeuge einer stetigen Verbindung, Mittheilung und Wechselwirkung unter einander zu gewähren. Darin liegt zwar der richtige Gedanke, dass die Schöpfung der Geisterwelt von vorn herein auf Gemeinschaft der Geister unter sich und mit der Gottheit berechnet war, und dass dieser Gemeinschaft die sinnliche Aussenwelt — das „Reich der Natur" dem „Reiche der Gnade" — dienstbar sein soll. Aber durch die Vorstellung, dass der Zusammenhang des Leibes mit der Seele, der Sinnlichkeit mit dem Geiste zuletzt nur auf einer künstlichen Veranstaltung des Schöpfers beruhe, wird auch diese Wahrheit zur Unwahrheit. Die richtige Erklärung dieses Zusammenhangs kann nur eine genetische

sein; sie muss zugleich mit demselben das **Dasein** der creatürlichen Vernunft erklären, das heisst sie muss deren keineswegs aus dem reinen Begriffe der Vernunft sich ohne Weiteres schon als selbstverständlich ergebende **Möglichkeit** erweisen.

639. Wenn in der Gottheit die Functionen des Gemüthes oder der innergöttlichen Natur, Gefühl und productive Vorstellung oder Gedankenzeugung, bedingt sind durch die Actualität der Vernunft, und nur stattfinden im Elemente der Vernunft, im selbstbewussten Denken und Wissen (§ 439 ff.): so kehrt nothwendig in der Creatur dieses Verhältniss sich um. Hier nämlich sind diese subjectiven Thätigkeiten, Denken und Wissen nicht minder wie Empfinden und Vorstellen, bedingt und vermittelt durch ein gegenständliches Dasein, welches, hervorgegangen aus Thätigkeiten des göttlichen Gemüthes, zu einem Inhalte des Denkens nur dadurch werden kann, dass es Inhalt eines Empfindens und Vorstellens organisch lebendiger Geschöpfe wird. Erst wenn sich in diesem Dasein, in der Materie, in der creatürlichen Natur als solcher, durch sie von dem innergöttlichen Natur- oder Gemüthsleben abgelöst, ein Leben in Empfindung und Vorstellung, in Trieb und Begierde herausgestellt hat, erst wenn, auf dem Wege immanenter Teleologie und organischer Gestaltungsprocesse, Subjecte dieses Lebens im Elemente der Materie, der creatürlichen Natur sich gebildet haben: erst dann vermag, auch dies nur inmitten dieses Lebens selbst, der Act innerer Reflexion oder Selbstvergegenständlichung einzutreten, wodurch das creatürliche Subject, zugleich mit den realen Bedingungen seines Daseins, auf entsprechende Weise sich im **Bewusstsein***) ergreift, wie Gott von Uranfang an zugleich mit den idealen Bedingungen seines Daseins, das heisst mit dem Absoluten der reinen Vernunft, sich selbst im Bewusstsein seiner selbst ergriffen hat.

*) Für diesen in der neuern Philosophie so bedeutsam hervortretenden und damit auch der Theologie unentbehrlich gewordenen Begriff hat die h. Schrift, hat namentlich das A. T. keinen eigentlichen Ausdruck, nur den bildlichen Ausdruck לֵב, לֵבָב. (*In* ***corde*** *actiones humanae ad ipsam redeunt. — Anima humana ut ψυχή suavia appetit, ut spiritus scrutatur etc.: sed quatenus* ***cor*** *habet, ipsa novit, se hoc agere, et ideas reflexas habere.* Worte des biblischen Psychologen Roos). לֵב wird in der alexandrinischen Uebersetzung des A. T. häufig durch *νοῦς* wiedergegeben, und auch im N. T. wechseln die Ausdrücke *καρδία* und *νοῦς* als wesentlich gleichbedeutende.

640. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich für die Wesensgleichheit der creatürlichen Vernunft mit der göttlichen folgender näher

bestimmte Ausdruck. Wie das Wesen der göttlichen, ganz eben so besteht auch das Wesen der creatürlichen Vernunft darin, durch das Bewusstsein ihrer Möglichkeit sich ihre Wirklichkeit zu vermitteln, auch sie in Gestalt eines Bewusstseins dieser Wirklichkeit. Empfindung nämlich und Vorstellung, die Empfindung, die Vorstellung des creatürlichen Universums, sich abbildend in der Sinnlichkeit eines diesem Universum zugehörigen, organisch lebendigen Individuums: was sind sie dem Bewusstsein gegenüber, welches sie denkend sich vergegenständlicht, um durch diese Vergegenständlichung sich selbst zu gewinnen, was sind sie ihm gegenüber anders, als eben die Möglichkeit solches Bewusstseins? In ihnen aber liegt eingeschlossen als nothwendige Voraussetzung ihrer selbst die Idee des Absoluten, die allgemeine Daseinsmöglichkeit. Das creatürliche Vernunftbewusstsein, indem es sich jene seine Möglichkeit, den Inhalt seiner sinnlichen Empfindung und Vorstellung, denkend vergegenständlicht, vergegenständlicht sich daher mit dieser zugleich die allgemeine Daseinsmöglichkeit, und tritt dadurch dem göttlichen näher. Nur dass der Inhalt solcher Vergegenständlichung nicht unmittelbar das Absolute als solches ist, das Absolute in seiner Reinheit und Abgeschiedenheit von der nicht absoluten Wirklichkeit, sondern das Absolute so wie es sich als unsichtbarer Hintergrund, als Voraussetzung und Bedingung alles Wirklichen in die sinnliche Wirklichkeit, in das unmittelbare Object des creatürlichen Vernunftbewusstseins versteckt hat.

Die absolute, die göttliche Vernunft ist nicht, wie der Rationalismus, der speculative sowohl, als auch der gemeine sie dafür anspricht, auf unmittelbare, schlechthin voraussetzungslose Weise Bewusstsein ihrer selbst. Sie ist vielmehr ein durch das Bewusstsein der absoluten Daseinsmöglichkeit sich vermittelndes, von diesem Bewusstsein als seiner absoluten Voraussetzung unabtrennliches Bewusstsein ihrer selbst. So haben, wenigstens annäherungsweise, bereits die Philosophen des Mittelalters sie bezeichnet, tiefer und gründlicher, als meist die Neueren. (*Intellectus non alia operatione s. actione intelligit suum intelligere, quam intelligendo sua intelligibilia; intelligit se, quidquid intelligibilium intelligendo. Alb. M. de Intellect. et Intelligib. I,* 3, 1). Eben diese Bezeichnung haben auch wir gegeben von der absoluten oder göttlichen Vernnnft. Wir haben eben jetzt wieder an sie erinnert, zunächst in der Absicht, um zur deutlichen Erkenntniss zu bringen, wie bei der creatürlichen Vernunft eine gleichartige Vermittelung des Selbstbewusstseins durch ein vorgängiges oder ein gleichzeitig gesetztes, actuales Bewusstsein des Absoluten nicht

stattfinden kann. Sofern der Modus des Daseins in der göttlichen Vernunft auf dem Processe ihrer Selbstvermittelung durch die Idee des Absoluten beruht, in sofern findet nicht Gleichheit, sondern Ungleichheit statt zwischen den Begriffen göttlicher und creatürlicher Vernunft. Die Gleichheit in dieser Ungleichheit scheint zunächst nur bestehen zu können in dem allgemeinen Momente des Selbstbewusstseins, und dann etwa noch darin, dass in irgend welcher, stets jedoch für die eine und die andere Vernunft wesentlich unterschiedener Weise mit diesem Bewusstsein ihrer selbst sich ein Weltbewusstsein, ein Bewusstsein des Andern ihrer selbst verbindet. In Wahrheit aber giebt es für diese Wesensgleichheit der creatürlichen mit der göttlichen Vernunft noch einen anderen, tiefer geschöpften Ausdruck; wir haben denselben im Vorstehenden so präcis als möglich zu fassen gesucht. Die Gleichheit besteht zunächst darin, dass das Selbstbewusstsein so in der göttlichen, wie in der creatürlichen Vernunft nicht ein Unmittelbares, unmittelbar Gegebenes ist, sondern ein durch eine zuvorgegebene Gegenständlichheit des Bewusstseins sich Vermittelndes. Der Satz des Duns Scotus, welchen dieser tiefsinnige Denker auch gegen die Autorität des Augustinus als einen von der Voraussetzung der Sünde unabhängigen, aus der Natur der allgemeinen Potenzen des Daseins abzuleitenden vertritt (Ritter, Gesch. d. Philos. VIII, S. 410): *Intellectus noster non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur:* dieser Satz gilt, *mutatis mutandis*, auch von der göttlichen Vernunft. Die zuvorgegebene Gegenständlichkeit hat für die göttliche Vernunft ganz eben so, wie für die creatürliche, die Bedeutung der Möglichkeit ihres Daseins. Die Vernunft muss, um als Vernunft zu existiren, sich zum Herrn machen über diese Möglichkeit, sich ihrer bemächtigen, dadurch, dass sie sich derselben bewusst wird, dass sie sie zum Gegenstande ihres Denkens, ihres Bewusstseins macht. Nun ist für die creatürliche Vernunft diese Möglichkeit auf der einen Seite zwar eine und dieselbe mit der Möglichkeit, auf welcher die göttliche Vernunft beruht, auf der andern aber ist sie von ihr unterschieden. Die absolute Idee, welche unmittelbar nur die Möglichkeit des persönlichen Ursubjectes ist, sie greift doch zugleich hinaus über den Begriff dieses Ursubjects. Es ist in ihr noch Anderes als möglich gesetzt, und in und mit diesem Anderen auch eine creatürliche Vernunft; immer jedoch so, dass das Andere sich durch Acte der Urpersönlichkeit vermitteln muss. Solche Acte sind darum überall die nächste, die unmittelbare Möglichkeitsbedingung für alles in der Urmöglichkeit nur mittelbar, nicht unmittelbar als möglich Gesetzte; sie sind es also auch für die creatürliche Vernunft. Was nun diese insbesondere betrifft, so fasst sich, wie im Vorangehenden gezeigt, für sie die Summe dieser Acte, in welchen die realen concreten Bedingungen der Möglichkeit ihres Daseins enthalten sind, zusammen in dem Empfindungs- und Vorstellungsleben eines sinnlichen Seelenwesens. Denn solches Leben und sein Subject

ist das bis dahin letzte, ihr selbst zunächst vorangehende Erzeugniss jener Reihe von Schöpfungsacten, welche in der Vernunftcreatur als solcher gipfeln sollen. Dieses Leben also, das sinnliche Seelenleben in der Gesammtheit seiner Inhaltbestimmungen, den Empfindungen, den Vorstellungen, den Begehrungen der sinnlich lebendigen Seele sammt seiner organischen Grundlage, dem System der Sinne (*ἡ τῶν αἰσθήσεων ὀργανοποιΐα πρὸς γνῶσιν συντείνουσα. Clem. Al.*), durch welches sich die Welt in dieser Seele spiegelt, ist unmittelbar für die creatürliche Vernunft das Entsprechende, was für die göttliche Vernunft die Idee des Absoluten in der Totalität ihrer Inhaltbestimmungen ist. Die creatürliche Vernunft muss sich in der entsprechenden Weise des sinnlichen Lebensinhalts bemächtigen, das heisst sie muss seine Bestimmungen auf entsprechende Weise sich zum Bewusstsein bringen oder vergegenständlichen, wie die göttliche Vernunft ihrerseits die Inhaltbestimmungen der absoluten Idee. Nur durch den Process dieser Vergegenständlichung gelangt sie zur Möglichkeit jenes abschliessenden Actes, in welchem sich erst ihr Dasein vollendet oder die Spitze der Selbstheit erreicht, zur Vergegenständlichung ihrer selbst, zum Bewusstsein ihrer selbst. Und damit nun ist der wahre Grund jener Umkehrung des Verhältnisses der Daseinsmomente in der creatürlichen Vernunft aufgefunden, welche demjenigen, der, so wie wir, fortschreitet von der Betrachtung des göttlichen Geistes zur Betrachtung des creatürlichen, beim ersten Anblick als ein räthselhafter Umstand erscheinen muss, so dass dieselbe ohne Zweifel in der vordersten Reihe der Gründe steht, wodurch die Einsicht in die wahre Natur der göttlichen Vernunft und in ihr Verhältniss zur Natur der Gottheit für die Meisten zu einer so schwierigen wird. Empfindung und Vorstellung, kurz die innere Gestaltenbildung, das Werk der Natur im Geiste, von welchem wir erkannt haben, dass es im göttlichen Geiste wesentlich bedingt ist durch die Thätigkeit der Vernunft in dem ihr eigenthümlichen Elemente des Absoluten oder der reinen Daseinsmöglichkeit, und also auch durch die Grund- und Kerngestalt der Actualität des Vernunftwesens, durch das Selbstbewusstsein: eben dieses Werk der Natur, die Empfindung, die Vorstellung, die innere Gestaltenbildung, sie erscheint im creatürlichen Geiste umgekehrt als nothwendige Bedingung des Selbstbewusstseins und der Vernunftthätigkeit. Sie erscheint als solche Bedingung, sie nimmt für die creatürliche Vernunft die Bedeutung einer Basis ihres Daseins an, darum, weil die creatürliche Vernunft, der creatürliche Geist nur bestehen kann auf Grund einer Welt, welche, wie sie aus göttlicher Empfindung und Vorstellung hervorgegangen ist, so ihrerseits sich zu einer ihren lebendigen Gebilden inwohnenden Empfindung und Vorstellung steigern muss, um, als selbstständig daseiende und wirkliche, das selbstständige Dasein creatürlicher Wesen, die auch in Bezug auf jene Grundbestimmung alles Daseins, auf Vernunft und Selbstbewusstsein, ihrem Urquell gleichen, tragen zu können. Darum also sehen wir alles Dasein, alle Wirklich-

keit der creatürlichen Vernunft ihrem nächsten, wenn auch nicht ihrem letzten Grunde nach ganz eben so beruhen auf innerer Reflexion oder Selbstbespiegelung des im Elemente sinnlicher Empfindung und Vorstellung Erlebten, wie wir von der göttlichen Vernunft vorauszusetzen haben, dass sie auf innerer Reflexion der ewigen und nothwendigen Wahrheiten beruht, welche allem Dasein, aller Wirklichkeit zum Grunde liegen. Die creatürliche Vernunft unterscheidet sich von der göttlichen zunächst eben durch dieses ihr Object, durch welches sie sich ihr Dasein vermittelt. Sie ist eine endliche, bedingte Wesenheit, weil und wiefern dieser ihr Gegenstand und mit ihm der erste, unmittelbare Gehalt ihres Daseins ein endlicher, ein bedingter ist, wie jener der göttlichen Vernunft dagegen ein unendlicher, ein unbedingter. Hätte die creatürliche Vernunft nur diesen Gegenstand, nur diesen Inhalt, so wäre ihr Gegensatz zur göttlichen Vernunft seinerseits ein unbedingter und unendlicher. Es könnte dann, trotz der ihnen beiden gemeinsamen Form des Selbstbewusstseins, von Wesensgleichheit, von Ebenbildlichkeit im eigentlichen Wortsinn nicht die Rede sein. Wir werden aber alsbald uns überzeugen, wie in diesem Ausgangspuncte des Daseins der creatürlichen Vernunft noch keineswegs der totale Begriff sei es ihres möglichen, oder ihres nach innerer Nothwendigkeit wirklichen Inhaltes erschöpft ist; wie vielmehr auch die creatürliche Vernunft, nicht anders als die göttliche, durch ihre, wenn auch von vorn herein nur potentiale, Beziehung auf die Idee des Absoluten, die Fähigkeit eines unendlichen Erkennens in sich trägt, d. h. eines solchen, dem kein überhaupt denkbares Object in alle Wege fremd bleiben kann. (*Quicunque intellectus est receptivus notitiae cujuscunque objecti, quia est totius entis. Duns Scot.*).

641. Die Thätigkeit des Denkens, die innere Reflexion oder Selbstbespiegelung, welche solchergestalt, innerhalb des Bereiches der creatürlichen Welt überall nur in dem Seelenleben sinnlich lebendiger Geschöpfe hervorbrechend, zu ihrem ersten Gegenstande in diesen Geschöpfen den Inhalt ihrer Empfindung, ihrer Vorstellung, zum zweiten oder mittelbaren Gegenstande aber sich selber hat, ist eine spontane Thätigkeit. Sie ist dies an und für sich in einem ganz entsprechenden Sinne, wie die auch ihrerseits innerliche Thätigkeit des träumenden Seelenlebens (§ 624). In dieser liegt sie am Anfange des Daseins der Vernunftcreatur annoch versteckt und gebunden, so lange bis sie, durch den Mechanismus des Systemes der Sinne (§ 627 ff.) davon abgelöst, in den Wahrnehmungen der Sinne das feste Object gewinnt, durch dessen Ergreifung sie sich die Ergreifung ihrer selbst und damit ein beziehungsweise selbstständiges, zu ihren leiblichen Bedingungen durch aus-

drückliche Vergegenständlichung derselben in Gegensatz tretendes Dasein vermitteln kann.

Ueber den Unterschied des Denkens von dem sinnlichen Empfinden und Vorstellen finden wir, auf den Vorgang des Aristoteles, in der spätern Philosophie des Alterthums und in der des Mittelalters, der christlichen sowohl, als auch bereits der arabischen, ein klar durchgebildetes, unzweideutig ausgeprägtes Bewusstsein. Auch dieses Bewusstsein hat sich der neuern Psychologie zum Theil verdunkelt, indess taucht es überall bald wieder auf, wo die Speculation mit gründlichem Ernst das Problem dieses Unterschiedes sich zum Bewusstsein bringt. Nur der Gedanke, nicht die Empfindung, nicht die Vorstellung als solche, ist eine auf sich selbst gerichtete Thätigkeit, eine *actio in se ipsum;* nur er wird durch diese seine Thätigkeit zum Inhalt seiner selbst, zum Gegenstand seiner selbst. Soll das Empfinden, das Vorstellen, zum Gegenstand eines neuen Empfindens, eines neuen Vorstellens werden, so kann dies nur geschehen durch Vermittelung des Denkens. Dieses zweite Empfinden oder Vorstellen, das Empfinden des Empfindens, das Vorstellen des Vorstellens, ist dann eben nicht mehr ein blosses Empfinden oder Vorstellen, es ist ein in Empfindungen, in Vorstellungen sich einhüllendes, mit Empfindungen, mit Vorstellungen sich überkleidendes Denken. Der *radius directus* des Empfindens und Vorstellens wird durch die zu ihm hinzu oder vielmehr in ihn hineintretende Denkthätigkeit zu dem, was der Gedanke an und für sich selbst ist, zum *radius reflexus* (*actus reflexionis=cogitatio proprie dicta. Leibn.*). So, wie gesagt, mit fast durchgängiger Uebereinstimmung, in mehr oder minder klar entwickelten Lehrformen, die Philosophie, welche bis zum Zeitalter des Cartesius die Schulen beherrschte. Ueberall finden wir in diesen Schulen das Bewusstsein, in diesem Gegensatze des Denkens zur Empfindung und Vorstellung ein sicheres Merkmal zu besitzen für die Unterscheidung der vernünftigen Menschenseele von der vernunftlosen Thierseele. Der Begriff des Denkens, auf welchen sich diese Unterscheidung begründete, liegt auch noch der Cartesischen Philosophie zum Grunde. Allein er hat dort eine Wendung erhalten, welche schon bei dem Urheber dieser Philosophie die Unterscheidung vereiteln, dann aber in seiner weit verbreiteten Schule allmählig eine Desorientirung hervorbringen musste, die noch bis auf die Gegenwart herab in den Nachwirkungen seiner Lehre bemerkbar ist. Die Philosophie des Cartesius ging nämlich von dem Grundaxiome aus, dass, was wir hier Denken nannten, die Thätigkeit der Selbsterfassung oder Selbstvergegenständlichung, das unendliche Zurückkommen auf sich selbst in stets wiederholter Abspiegelung der vorangehenden Zustände und Thätigkeiten in den nachfolgenden, das schlechthin Erste, das zum Grunde liegende sei in aller Innerlichkeit des Daseins; dass es keine solche Innerlichkeit, kein Geistes- oder Seelendasein gebe noch geben könne ohne das Vermögen, ohne den wirklichen Actus solcher Selbstergreifung oder Selbstbespiegelung. Ist aber Denken das Erste, das Erste nicht nur im

göttlichen Geiste, wo auch wir es für das Erste erkennen, sondern auch im creatürlichen, so muss es, bevor es in seinem eigenen Thun seinen Gegenstand gewinnt, auch im creatürlichen Geiste einen von aller Sinnlichkeit, von aller sinnlichen Empfindung und Vorstellung unabhängigen, zuvorgegebenen Gegenstand haben. Als solcher Gegenstand, als ursprüngliches Subject zugleich und Object der reflexiven Thätigkeit wird nun von Cartesius ein ruhendes Dasein, eine Substanz des so Thätigen vorausgesetzt: daher die bekannte Definition des Seelenwesens als *substantia cogitans,* und in ihrem Gefolge die Leugnung der Wirklichkeit eines Thierseelenlebens, dieser härteste Widerspruch gegen die gesunde natürliche Menschenvernunft. So war jene Aussage über das Wesen des Denkens, an und für sich in alter und in neuer Zeit der Ausgangspunct aller idealistischen Philosophie, — so war sie auf den Boden des crassesten psychologischen Realismus verpflanzt, und eben damit war ihrer Misdeutung, war immer mehr ihrer gänzlichen Zurückstellung und Beseitigung Thüre und Thor geöffnet. Mit allen Consequenzen des Princips Ernst zu machen, dazu mochte freilich nur ein engerer Kreis von Anhängern des Cartesius sich entschliessen; aber das Princip selbst hat weit über diesen engern Kreis hinausgegriffen. Es ist nur eine ganz richtige Folgerung der Cartesischen Definition des Seelenwesens, wenn wir z. B. bei Bayle die Natur des Denkens ausdrücklich auf die sinnlichen Thätigkeiten als solche übertragen finden (*tous les actes des facultés sensitives sont de leur nature et par leur essence relatifs sur eux-mêmes*), und dem entsprechend die Behauptung, dass es tausendmal schwerer sei, einen Baum zu sehen, als den Act, wodurch wir ihn sehen, gewahr zu werden. Aehnliche Ansichten walten vor in der Locke'schen, desgleichen, ungeachtet der bessern Einsicht, welche Leibnitz, in seiner Psychologie trotz ihres monadologischen Realismus an die peripatetischen Schulen sich anschliessend, über den Unterschied der vernünftig „appercipirenden" von der nur sinnlich „percipirenden" Seele ausgesprochen hatte, auch noch in der Leibnitz-Wolffischen Schule. (So gleich die Definition der Seele bei Wolff: *ens istud, quod in nobis sui et aliarum rerum extra nos conscium est*). Wesentlich aus dieser cartesianischen Irrung schreibt sich die in den neuern Darstellungen der Psychologie (die ältere pflegt nach dem Beispiele des Aristoteles ein richtigeres Verfahren einzuhalten) allgemein herrschende, verwirrende Unsitte her, die sinnlichen Thätigkeiten und Functionen der Seele nur als Functionen des Bewusstseins, des selbstbewussten Geistes in Betracht zu ziehen und die Selbstständigkeit zu ignoriren, welche ihnen im Thierseelenleben zukommt. Selbst der transscendentale Idealismus der Kantisch-Fichte'schen Schule hat derselben Vorschub geleistet, dadurch, dass er seine Theorie des Geistes überall mit dem Princip der Vernunft und der Ichheit zu beginnen liebt, ohne dabei den metaphysischen und theologischen Standpunct, für welchen solcher Anfang ein berechtigter ist, deutlich abzuscheiden von dem psychologischen. Nach entgegengesetzter Richtung kann man

als eine Consequenz jener falschen psychologischen Methodik auch dies betrachten, wenn neuere realistische Systeme, wie das Herbart'sche, den Begriff der innern Reflexion als Urphänomen des Geisteslebens ganz über Bord werfen, und die Thatsachen des Denkens ebenso, wie die des Empfindens und Vorstellens, aus einem innern Mechanismus des Seelenlebens zu erklären suchen, dessen Begriff dann freilich nur an fingirte Grundvoraussetzungen (bei Herbart an die Voraussetzung der „Störungen" und „Selbsterhaltungen") geknüpft wird.

Diese kurzen geschichtlichen Bemerkungen, deren Ausführung für sich allein ein Buch würde ausfüllen können, waren nothwendig, um inmitten der eben erwähnten, in der modernen wissenschaftlichen Bildung noch keineswegs überwundenen und durch fast alle neuere Bearbeitungen der Psychologie fortwährend genährten Irrungen den Punct zu bezeichnen, an welchem die Glaubenslehre einsetzen muss, wenn sie es unternimmt, den Begriff des Ebenbildes der Gottheit in der allgemeinen Natur des menschlichen Seelenwesens mit der Genauigkeit zu entwickeln, welche die bisherige kirchliche Theologie nur allzusehr vermissen lässt. Der Begriff, und mit dem Begriffe zugleich die lebendige Wirklichkeit solches Ebenbildes: sie beide schliessen eine thatsächliche Voraussetzung ein, deren Gegensatz zu dem, was auf diese Voraussetzung begründet werden soll, also zu dem Begriffe des göttlichen Ebenbildes, auf der Abwesenheit jener reflexiven Thätigkeit beruht, welche von den nicht reflexiven sinnlichen Thätigkeiten zu unterscheiden wir die ältere Psychologie so sorgfältig beflissen sehen, während die neuere fast allgemein die Neigung zeigt, sie damit zu vermengen. Wenn diejenige Philosophie, auf welche sich geschichtlich diese moderne Neigung zurückführt, wenn die Philosophie des Cartesius diese Voraussetzung dadurch zerstörte, dass sie den reflexiven Act zum Ausgangspunct und zum bleibenden Merkmal für alles Seelendasein und Seelenleben machte: so lag dieser Irrung allerdings eine wichtige Wahrheit zum Grunde, nämlich die auch von uns anerkannte und an die Spitze unserer Betrachtung gestellte, dass im Begriffe des Geistes an und für sich, und dass also, dem entsprechend, im Leben der Gottheit, das Denken, das denkende Bewusstsein in der That das Erste, das alle Wirklichkeit dieses Lebens Bedingende ist. Die Anerkennung dieser Wahrheit ist ein wesentliches Moment auch in der wissenschaftlichen Fassung des Begriffs vom creatürlichen Ebenbilde der Gottheit; aber sie für sich allein würde diesen Begriff unmöglich machen, aus dem Grunde, weil eine Ursprünglichkeit, ein absolutes von sich Anfangen der Denkthätigkeit, so wie es in Gott stattfindet, mit dem Begriffe und mit den wesentlichen Bedingungen des c r e a t ü r l i c h e n Daseins im Widerspruch steht. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes in der Menschenseele, wenn er auf der einen Seite allerdings in der ebenbildlichen Creatur ein von sich selbst anhebendes Denken als Geburtsstätte für alle anderweiten Bethätigungen des Geisteslebens fordert, stellt anderseits doch eben so sehr auch dieses fest, dass dieses von sich Anfangen für ihn

kein absolutes ist, dass es vielmehr ein an Naturbedingungen geknüpftes, von Naturbedingungen abhängiges Seelenleben zu seiner Voraussetzung hat. Der Begriff, der für die Cartesische Philosophie ein so anstössiger war, dass sie, um ihn loszuwerden, der Erfahrung und dem natürlichen Menschenverstande ins Angesicht zu widersprechen keine Scheu trug, der Begriff eines empfindenden und vorstellenden Seelenlebens ohne jene lediglich von sich anfangende reflexive Thätigkeit eines nur sinnlichen, aber noch vernunftlosen Seelenlebens: er ist für uns eine Forderung, mit welcher wir vom Standpuncte der Speculation und der religiösen Erfahrung, im Interesse des Begriffs der Gottebenbildlichkeit des Menschengeistes zur natürlichen Erfahrung würden herantreten müssen, auch wenn er nicht im Bereiche dieser Erfahrung uns ungesucht entgegenträte. Es mag für den Standpunct des gemeinen, philosophisch ungeübten Menschenverstandes einige Schwierigkeit haben, sich in den Begriff eines reflexions- und bewusstseinslosen Seelenlebens, wie bis auf Weiteres von einer gründlichen Seelenlehre das Seelenleben der Thiere dafür angesehen werden muss, hineinzufinden. Der Verstand kann diese Forderung nicht anders vollziehen, als durch Abstraction von jener Thätigkeit, durch welche er seinerseits den Denkact vollzieht; und eben diese Abstraction will ihm, so lange er nicht speculativ denken gelernt hat, nicht recht gelingen. Demungeachtet finden wir gerade den Verstand des gemeinen Lebens überall bereit, den Thieren alle oder die meisten der Fähigkeiten und Thätigkeiten abzusprechen, von denen man sich auch schon bei flüchtigem Nachdenken überzeugt, dass sie an dem Vermögen jener reflexiven Thätigkeit hängen und nur durch sie ermöglicht werden. Die psychologische Wissenschaft, deren Beruf es ist, den natürlichen Verstand über diese Schwierigkeiten und Schwankungen hinauszuführen, sie wird, je mehr sie in dem Erfahrungsstoffe, welchen sie zu verarbeiten hat, dem Inhalte der religiösen Erfahrung den ihr gebührenden Platz einräumt, um so entschlossener alle jene theils aus der cartesischen Philosophie, theils aus dem Standpuncte des gemeinen Menschenverstandes sich herschreibenden Vorurtheile beseitigen. Sie wird zu der Unterscheidung zurückkehren, welche die aristotelische und die mittelalterliche Philosophie zwischen dem sinnlichen und dem vernünftigen, zwischen dem thierischen und dem menschlichen Seelenleben angenommen hatte. Sie wird nicht allein, jenem cartesischen Axiom absagend, im Allgemeinen die Möglichkeit einer Empfindung anerkennen, die nicht zugleich Empfindung der Empfindung, einer Vorstellung, die nicht zugleich Vorstellung der Vorstellung ist, sondern sie wird es auch als Thatsache feststellen, dass das Seelenleben der Thiere im Grossen und Ganzen auf dieser Stufe bewusstloser, nicht in sich selbst reflectirter Empfindung und Vorstellung zurückbleibt, und dass eben diese Stufe auch für den vernünftigen Geist des Menschen ein Durchgangsstadium ist, auf welches ihn nicht erst eine willkührliche Anordnung des Schöpfers herabgestellt hat.

In Bezug auf diese reflexive Thätigkeit, das Denken, besteht nun

für Alle, welche irgendwie sich diesen Begriff zum Bewusstsein bringen, gleichviel mit welchem Grade der Klarheit wissenschaftlicher Unterscheidung von den sinnlichen Thätigkeiten und Zuständen des Empfindens und Vorstellens, die Voraussetzung, dass sie eine spontane ist, und als solche der eigentliche Sitz oder das Element jener Eigenschaft, welche man unter dem Namen der Freiheit als ausschliessliches Eigenthum der Vernunftwesen, im Gegensatze der bloss sinnlichen Naturen, zu bezeichnen pflegt. Den Begriff dieser Spontaneität des Denkens, und damit im Zusammenhange den Begriff der Willensfreiheit — bekanntlich für alle philosophische Standpuncte eines der schwierigsten Probleme, zu dessen Lösung jedoch wir von dem unsrigen bereits im Zusammenhange des Gottesbegriffs (§ 464 ff.) den Grund gelegt haben, — aus dem ihrigen zu erklären, oder mit den Axiomen ihrer Standpuncte die Voraussetzung derselben, wäre es auch nur durch Worte, unter eingestandener oder nicht eingestandener Aufgebung der Sache, in Uebereinstimmung zu bringen: das müssen wir denen, welche in einer oder der andern der vorhin bezeichneten Weisen den Unterschied zwischen Denken und sinnlichem Vorstellen verleugnen oder ihm die Spitze abstumpfen, als ein ihnen, aber nicht uns obliegendes Geschäft überlassen. Für diejenigen, welche mit uns die Triftigkeit, die durchgreifende Wahrheit der von der Schule des Aristoteles ausgesprochenen Unterscheidung anerkennen, ist die Bedeutung des Begriffs der Spontaneität des Denkens, die Bedeutung, welche ihm auch für die creatürlichen Seelenwesen zukommt, an und für sich selbst klar, und sie wird durch die sogleich anzustellende Betrachtung über das Verhältniss des Denkens zu seinen sinnlichen Voraussetzungen alsbald noch eine weitere Aufklärung erhalten. Er ist zu derjenigen Klarheit, welche wir hier voraussetzen, auch allgemein, wir dürfen wohl sagen, ausnahmlos, bereits von den Philosophen jener alten Schule gebracht worden, an welche wir in diesem für den Gang unserer weiteren Entwicklung entscheidenden Puncte unsern Anschluss erklärt haben. Die sinnliche Empfindung, die sinnliche Vorstellung gilt diesen Philosophen sämmtlich und gilt mit ihnen auch uns als ein überall im Einzelnen durch denselben Naturzusammenhang, durch dieselbe Verkettung von Ursachen und Wirkungen, welche innerhalb der irdischen, sowie innerhalb jeder möglichen, durch einen Abschluss des Schöpfungsprocesses zum beharrenden Dasein fixirten Naturordnung sämmtliche Erscheinungen der körperlichen Natur umfasst, Bewirktes oder Hervorgebrachtes. Die reflexive Thätigkeit dagegen oder das Denken steht überall, auch wenn es in diesen Zusammenhang eintritt, doch über den Gesetzen dieses Zusammenhangs. Sie ist bedingt durch diese Gesetze, aber nicht bewirkt durch die Ursachen, welche in Gemässheit der Gesetze die Erscheinungen, die dem Naturzusammenhange als solchem angehören, und also auch die sinnlichen Empfindungen und Vorstellungen der lebendigen Seelenwesen bewirken. Sie hebt auch innerhalb des Naturzusammenhanges, nicht anders wie aus-

serhalb desselben, in dem Schöpfer, überall nur von sich selbst an, ohne eine nöthigende Causalität. So, wie gesagt, die Philosophie des Aristoteles und der mittelalterlichen Schule. Die letztere hat in diesem Sinne mit Recht sich dagegen erklärt, die sinnliche Wahrnehmung als die Ursache der Erkenntniss des Gegenstandes dieser Wahrnehmung zu bezeichnen; sie sei, so zu sagen, nur die Materie der eigentlichen Ursache. (*Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. Thom. Aq.*) Dem entsprechend nun auch wir, in gleichmässigem Gegensatze gegen den Determinismus, der sich aus Verkennung der eigenthümlichen Natur des Denkens ergiebt, und gegen den einseitigen Idealismus, welcher den Begriff der Spontaneität des Denkens auch auf das sinnliche Empfinden und Vorstellen als nach ihm eine blosse Appertinenz des Denkens überträgt. — Nur in einem Puncte mussten wir jener älteren Philosophie widersprechen, oder vielmehr eine in ihr zurückgebliebene Lücke ausfüllen. Nach ihr nämlich gewinnt es allerdings den Anschein, als ob eine spontane, von dem strengen Mechanismus der wirkenden Ursachen entbundene oder über ihn sich erhebende Thätigkeit des Seelenlebens erst an dieser Stelle eintrete; als ob nur der reflectirenden Thätigkeit das Prädicat der Spontaneität gebühre, und in keiner Weise jener unmittelbaren, welche der inneren Reflexion ihre ersten Objecte giebt und selbst als erstes innerliches Object ihr zum Grunde liegt. Solche Voraussetzung ist, wie wir nachgewiesen haben, eine irrige. Auch das sinnliche Seelenleben hat, so zeigten wir (§ 624), eine durchaus spontane Thätigkeit zu ihrem Hintergrunde: den Traum, das träumende In-sich-weben und Produciren von Empfindungen, die zwar erst durch den Mechanismus der Sinnlichkeit zu Bildern der Vorstellung werden, aber auch als Bilder der Vorstellung noch einer spontanen Bewegung und Abwandlung unterliegen, welche sich als spontane in den Thätigkeiten der Seelentriebe und in den willkührlichen Bewegungen des Körpers kund giebt, die von diesen Trieben bestimmt und geleitet werden. Nur auf diesen Hintergrund aufgetragen gewinnt der Begriff der Spontaneität des Denkens die feste Haltung, welche ihm in allen den philosophischen Systemen gebricht, die es verabsäumt haben, sich über diese seine unentbehrliche Voraussetzung zu verständigen. Eine jede philosophische Freiheitslehre läuft Gefahr, in Determinismus umzuschlagen, welche für die freien Seelenthätigkeiten kein anderes Object, keinen andern Inhalt aufzufinden weiss, als in solchen Thätigkeiten und Zuständen, welche ihrerseits gebunden sind unter den Mechanismus des Causalverlaufs. Auch der Geist, der Wille der Gottheit ist frei, nur sofern der Spontaneität seines Denkens und Wollens eine gleichartige Spontaneität der innergöttlichen Natur, der imaginirenden Productivität des göttlichen Gemüths entspricht. Er wäre unfrei, wenn er, anstatt der spontanen Erzeugnisse dieser Natur, dieses Gemüthes, nur etwa eine platonische Ideenwelt, eine Welt von nicht nichtsein und nicht anders, als sie sind,

sein könnenden Realitäten zu seiner Voraussetzung, zu seinem Inhalt hatte. Eine jener innergöttlichen Natur entsprechende Voraussetzung, einen entsprechenden Inhalt verlangt der Begriff der creatürlichen Vernunft, wenn die creatürliche Vernunft durch spontane Reflexionsthätigkeit sich zur Freiheit, zur „Freiheit der Kinder Gottes“ soll erheben können. Zwar ist diese Freiheit nicht, wie die göttliche, eine absolute; sie ist es darum nicht, weil jene spontane Thätigkeit in ihr, neben der Spontaneität des innern Productionsvermögens, ihrerseits den Mechanismus der Sinnlichkeit, das unter ein strenges Gesetz der Wechselwirkung gebundene Leiden und Thun der sinnlichen Kräfte zu ihrer Voraussetzung, zur Bedingung ihrer Möglichkeit hat (§ 640). Ohne diese Voraussetzung würde die creatürliche Vernunft nicht zum Besitze des Inhalts gelangen können, über welchen sie mit Freiheit schalten soll. Daher für sie die Nothwendigkeit der gebundenen Thätigkeit des Wachens im Gegensatze der (beziehungsweise) ungebundenen des Schlafes und des Traumes. Es kann ihr nicht erspart werden, in den Tod jenes Mechanismus einzugehen (*θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες, ὕπνος. Heraclit.*), damit die Objectivität der weltüberschauenden Reflexion sich losmache von der Subjectivität der träumenden Production. Nur das Gesetz des sinnlichen Wechselverkehrs mit der Aussenwelt vermag ihr die Freiheit der innern Bewegung zu geben, welche von der Spontaneität des träumenden Producirens wohl zu unterscheiden ist. Aber diese Spontaneität muss auch in der Creatur der Gebundenheit des Sinnenlebens vorangehen. Die productive Thätigkeit muss, als spontane, eingehen auch in die gebundenen Thätigkeiten des sinnlichen Mechanismus und in ihnen fortwirken, damit aus ihr die höhere Spontaneität des Denkens, damit, in noch weiterer Steigerung, die wir jetzt Stufe für Stufe verfolgen werden, die Freiheit des selbstbewussten Wollens sich aus der doppelten Spontaneität des Denkens und des sinnlichen Producirens erzeuge. Wer die Unentbehrlichkeit des Begriffs dieser spontanen Productivität als Hintergrund der Willensfreiheit richtig begriffen hat: dem wird eben damit auch die Wichtigkeit jenes Gegensatzes deutlich werden, in welchen Leibnitz und mit ihm alle Neueren sich gegen das von der cartesischen Schule ererbte Vorurtheil der Locke'schen Seelenlehre gestellt haben, indem sie gegen diese das Vorhandensein einer Unendlichkeit unbewusster Perceptionen im Hintergrunde des Seelenlebens vertreten, welche dem Bewusstsein, und allem was im Bewusstsein vorgeht, gleichsam als Folie dienen.

642. Nur durch spontane Denkthätigkeit erzeugt in dem Menschen*) sich aus dem Material der sinnlichen Empfindung und Vorstellung, welche eben dadurch den Charakter der Erfahrung annimmt (§ 23), das Bewusstsein, das Bewusstsein in seiner Doppelgestalt als Selbstbewusstsein und Weltbewusstsein. Es erzeugt sich, indem der Mensch, durch wiederholte innere Reflexion

seiner Zustände und Thätigkeiten die an und für sich unendliche **Möglichkeit** dieser Zusände und Thätigkeiten gewahr wird, und ihr gegenüber in seinem Leibe und in den beharrenden oder ohne sein Zuthun wechselnden Gestalten der Aussenwelt, den Objecten seiner durch eben jene innere Reflexion zu Gedanken und Begriffen erhobenen Empfindungen und Vorstellungen, die Grenze dieser Möglichkeit, die empirische **Nothwendigkeit**. Solche Möglichkeit aber: was ist sie anders, als das Absolute der reinen Vernunft, die absolute Daseinsmöglichkeit, eingehüllt in die subjective Gestalt eines Thuns und Leidens, dessen sich eben damit der zum Selbstbewusstsein Erwachende als des seinigen bewusst wird, und so es zum einheitlichen Gedanken seines **Ich** zusammenfasst? Und jene Nothwendigkeit, was ist sie anders, als die inwohnende **Grenze** jener absoluten Möglichkeit, die **absolute** Nothwendigkeit, eingehüllt in die objective Gestalt eines so qualitativ als quantitativ ins Unendliche bestimmten Daseins, dassen Vorstellung sich eben damit als Begriff eines Nichtich, einer Aussenwelt, ausscheidet von dem Ich, und ihm als Bedingung seines Inhalts und mithin seines eigenen, subjectiven Daseins gegenübertritt?

*) Den Ausdruck „Mensch" brauchen wir hier und mehrfach im Nachfolgenden bis zum Schluss des gegenwärtigen Abschnitts, der Kürze wegen, für jede mögliche Vernunftcreatur als solche, ohne damit, der Absicht gegenwärtiger Darstellung zuwider, welche wesentlich auf das Ganze der Schöpfung, auf die Totalität aller in jeder Weltregion, die bis zur Verwirklichung des absoluten Schöpfungszweckes hinaufreicht, nothwendigen Schöpfungsstufen gerichtet ist, den Gesichtspunct nur auf die irdische Creatur als solche beschränken zu wollen.

643. In diese Doppelgestalt des Weltbewusstseins und des Selbstbewusstseins tritt daher, noch unerkannt, der absolute Gegenstand der reinen oder göttlichen Vernunft, die absolute Idee als solche, stets in dem Augenblicke auseinander, da sie in reflectirendem Denken von der werdenden Vernunft des Menschen ergriffen wird. Es ist dieser Gegensatz an sich selbst, seiner reinen Form nach, kein anderer, als der Gegensatz des absoluten Objectes und des selbstbewussten Ursubjectes, dem wir (§ 329. § 411 ff.) im Begriffe der göttlichen Vernunft begegnet sind. Nur seine Bedeutung ist in sofern eine andere, als hier sich die Möglichkeit in den Begriff des Subjectes versteckt, und also nicht unmittelbar als reine Möglichkeit erkannt wird, identisch mit der reinen Nothwendigkeit des Objects, die auch ihrerseits

für das annoch im Werden begriffene creatürliche Vernunftbewusstsein noch nicht eine reine ist. Auch in dieser verhüllten Gestalt aber kann der absolute Inhalt des Vernunftbewusstseins nur durch freie That, nur durch einen Act absoluter Spontaneität oder Selbstthätigkeit ergriffen werden, eben so, wie er in der Gottheit nur durch einen solchen Act ergriffen wird. Es tritt daher in dieser That, eben so wie in allen vorangehenden und in allen nachfolgenden Handlungen des reflectirenden Denkens, die Seele des werdenden, des nur als sinnlich lebendiges schon vorhandenen Geschöpfes an die Stelle des in allen vorangehenden Schöpfungsthaten dem Schöpferrufe der Gottheit antwortenden Naturgeistes, und nur durch freie That ihrer selbst erwacht im Menschen, erwacht in dem menschlichen Geschlecht und immer neu wieder in jedem einzelnen menschlichen Individuum, die Vernunft zum Welt- und Selbstbewusstsein.

Wenn irgend Etwas als ein sicherer Gewinn aus der neuern Entwickelung der Philosophie in ihrer idealistischen Richtung seit Kant betrachtet werden darf: so ist es die gründliche Einsicht in die Genesis des Bewusstseins; ein Problem, welches sich noch keine frühere Philosophie in einer Gestalt, die zu einer erfolgreichen Lösung hätte führen können, gestellt hatte. Das vernünftige, selbstbewusste Subject, das Ich, i s t, in dem es sich selbst s e t z t, von sich selbst im Bewusstsein B e s i t z e r g r e i f t. Nicht das Sein geht hier dem Wissen voran, sondern durch ein Wissen begründet sich ein Sein, welches als reiner Actus alles ihm Vorangehende und diesen Actus Bedingende eben nur als Potenz seiner selbst in sich schliesst. (***Homo numquam invenit se ipsum, nisi contemplatione veritatis rerum. Alb. M.***) Dies die grosse Wahrheit, welche, unter den Philosophen der neuern Zeit zuerst durch Fichte zu klarer Einsicht gebracht, auch der nachfolgenden Philosophie, sofern dieselbe auf den Wegen des Idealismus vorschritt, unverloren geblieben ist. Selbst in dem hartnäckigen Realismus eines Herbart hat sie sich wenigstens nach ihrer negativen Seite in Geltung erhalten, in Gestalt der Einsicht, dass das Ich des Selbstbewusstseins n i c h t das „einfache Wesen" der Seele, n i c h t das natürliche Subject der „Vorstellungen", dieser „Selbsterhaltungen" des einfachen Seelenwesens ist. Nur die Theologie, sie die in der scholastischen Zeit dieser Einsicht so nahe stand, hat in der neuern zur Aneignung dieser Erkenntniss, zur Ziehung der gerade für sie so wichtigen Folgerungen aus ihr, welche ihr doch schon durch so manches tiefsinnige Bibelwort (man denke z. B. an Hiob 28, 12 f. 20 ff.) so nahe gelegt sind, noch nicht den Muth gefasst. Auch Schleiermacher hat in dieser Beziehung nicht so kräftig eingewirkt, wie man es von dem Verfasser der „Monologen" hätte erwarten können. In der That auch lässt sich für die Theologie die Möglichkeit einer gründlichen anthropologischen Durchführung jenes idealistischen Princips nicht ab-

sehen, so lange sie nicht zu einer vorgängigen Durchführung desselben im Gebiete des Gottesbegriffs sich entschlossen hat. Dazu aber gehört die Abstreifung auch der letzten Reste jenes Dogmatismus, dem sie zur Zeit noch immer nicht vollständig hat entsagen wollen. Auch für Gott, und für Gott vor Allem gilt es, dass er ist, nur sofern er denkend und wollend sich selbst setzt. Der Begriff dieses Sichselbersetzens aber, er schliesst nach logischer Nothwendigkeit den Begriff des Auchnichtseinkönnens ein, welchen der Dogmatismus der Theologen, freilich nur zu sehr durch die noch nicht überwundenen dogmatistischen Sympathien der Philosophen unterstützt, noch immer von dem Begriffe Gottes hat abhalten wollen. Sodann beruht auch für Gott dieser Uract des Sichselbersetzens auf einem ihm zuvorkommenden Absoluten der reinen Potenz, der an und für sich zwar seienden, aber an und für sich, ohne jenen Uract, wirklichkeitslosen Daseinsmöglichkeit. Solches Prius aber als ein Prius auch für die Gottheit anzuerkennen, daran nimmt jene Denkweise Anstoss, in welcher sich von Alters her die Vorstellung eines *actus purus* als des aller und jeder Möglichkeit Zuvorkommenden festgesetzt hat. — Ich glaube durch meine Darstellung der Gotteslehre zum erstenmale die theologischen Prämissen in einer Weise zurechtgestellt zu haben, welche die Schwierigkeiten aus dem Wege räumt, die bisher einer Durchführung des idealistischen Princips auf anthropologischem Gebiete wenigstens in sofern im Wege standen, als damit nicht zugleich die Verzichtleistung auf alle theistischen Voraussetzungen verbunden war.

So wenig, wie das Selbstbewusstsein aus der Wahrnehmung einer zuvorgegebenen Einheit des Subjects, eben so wenig geht das Weltbewusstsein unmittelbar aus Wahrnehmung der Mannichfaltigkeit des Gegenständlichen hervor. Durch blosse Wahrnehmung gelangt das wahrnehmende Subject nimmermehr zum Begriffe eines Daseienden ausser ihm. In der Wahrnehmung als solcher sind, — es kann dies auch im Interesse der Theologie nicht oft und nicht nachdrücklich genug wiederholt werden, — Subjectives und Objectives noch ungetrennt. Der Begriff eines von der Wahrnehmung und ihrem Subjecte unterschiedenen Objectes tritt eben so wenig in die Wahrnehmung ein, wie der Begriff des Subjectes als solchen; sie beide entstehen vielmehr durch eine und dieselbe That des reflectirenden Denkens als nothwendig sich entsprechende Gegensätze. Um ein Dasein ausser mir als wirklich bejahen zu können, muss ich den Begriff der Möglichkeit eines solchen Daseins bereits in mir tragen; das heisst, es muss der Begriff der Möglichkeit eines Daseins überhaupt sich in mir zum Begriffe meiner selbst, zum Begriffe meines Ich als unendlicher Möglichkeit eines Empfindens und Schauens, eines Vorstellens und Denkens verwirklicht haben. Denn in dem Begriffe dieser subjectiven Möglichkeit ist der Begriff einer objectiven Möglichkeit überall sogleich mitgesetzt; ohne diese objective oder absolute Daseinsmöglichkeit wäre die subjective Möglichkeit gar nicht eine Möglichkeit. So erwächst der crea-

türlichen Vernunft alles Wissen von Dingen ausser ihr, alle Vergegenständlichung solcher Dinge, aus Urtheilen (aus „unendlichen“ Urtheilen; vergl. die § 328 angeführte Abhandlung der Fichte'schen Zeitschrift); und nicht aus einer Stoischen *φαντασία καταληπτική*, oder aus einer Reid'schen *evidence of external objects*. Dies zu erweisen war, wenn nicht der letzte, so doch der erste und nächste Zweck der Kant'schen Philosophie; freilich zunächst nur von dem Standpunct eines Idealismus aus, welcher die absolute Daseinsmöglichkeit noch nicht als absolute, sondern eben nur als „objective“, das heisst im Grunde als auch ihrerseits nur subjective, mit dem „transscendentalen Schein“. der Objectivität behaftete zu fassen wusste. Alle nachfolgende Philosophie ist nur in so weit nicht unter den Kant'schen Standpunct herabgesunken, als sie des Ursprungs eingedenk blieb, welchen die Beziehung unserer Anschauungen und Vorstellungen auf ein Dasein ausser uns in reiner Vernunft, nicht in der Sinnlichkeit und sinnlichen Wahrnehmung hat. — Auch hier aber muss, um für diesen Ursprung die wahre, die über den Standpunct des subjectiven oder transscendentalen Idealismus hinausgehende Erklärung aufzufinden, die theologische Untersuchung auf die Urthatsache im Wesen und Leben der Gottheit zurückgehen. Auch in Gott ist die Urthat der Setzung oder Bejahung seiner selbst eine und dieselbe mit der Erfassung der unendlichen Daseinsmöglichkeit, dieses absoluten Prius der göttlichen Natur und Persönlichkeit (§ 329); die erste eben so undenkbar ohne die andere, wie die andere ohne die erste. Nicht „hinterher“, wie neuerdings Schelling es aufgefasst hat, stellt sich dem göttlichen Verstande die Möglichkeit eines von seinem reinen unvordenklichen Sein unterschiedenen Daseins dar, — eine solche Möglichkeit wäre, als ein von Aussen Hinzukommendes, eine Macht neben Gott, ein zweiter, die Allmacht und Selbstgenugsamkeit des ersten beeinträchtigender Gott, — sondern Gott ist Gott eben nur dadurch, dass er durch sein Denken und Wollen von aller Daseinsmöglichkeit Besitz ergreift. Und so kommt denn auch der Mensch nicht erst zum Bewusstsein seiner selbst, und dann, durch sinnliche Wahrnehmung, zum Bewusstsein jener Aussenwelt, welche ihm (§ 640) das Entsprechende ist, wie der Gottheit die absolute Daseinsmöglichkeit. Vielmehr, er weckt durch Einen Blitzstrahl seines Denkens die in ihm als Sinneswesen angesammelte Masse seiner Anschauungen und Vorstellungen zum Leben des Bewusstseins, indem er einen Pol der Subjectivität und einen Pol der Objectivität an ihren Enden befestigt, zwischen denen beiden fortan die Anschauungen, zu Gedanken und Begriffen erhoben, in einer Bewegung, der magnetischen gleich, welche ihrerseits das räumliche Gegenbild des Denkens ist (§ 594), einherstreichen. Die That, durch welche dies geschieht, sie kann nur als eine eben so spontane, eben so von der Materialität des sinnlichen Empfindens und Vorstellens sich ablösende betrachtet werden, wie in Gott die That, durch welche er sich in den Besitz der absoluten Daseinsmöglichkeit setzt, von vorn herein eine immaterielle

ist (*Intellectus per hoc scientificus, quia penitus immunis est a materia. Alb. M.*); nur theilt sie selbstverständlich nicht die Voraussetzungslosigkeit dieser göttlichen That. So verstanden hat der Satz des Idealismus seine Richtigkeit, dass jeder Mensch seine Aussenwelt, sein Nichtich sich selber schafft. Aber er schafft das zu Schaffende aus einem ihm gegebenen Material, aus dem Material sinnlicher Anschauungen und Vorstellungen, und die Form, in welche dieses Material eingegossen wird, ist nicht die lediglich subjective, durch das Bedürfniss nur des endlichen Erkennens bestimmte, wie die einseitig subjective Richtung des Idealismus sie so zu deuten pflegt. Sie ist die Form der Wahrheit selbst, dieselbe Form, welche als absolute Daseinsmöglichkeit von der Vernunft der Gottheit bei dem Uract ihrer Selbstsetzung ganz eben so vorgefunden wird, wie von der menschlichen das Material der Sinnlichkeit. Sie, diese Form, die absolute Idee als solche, wird zwar dem Vernunftgeschöpfe im Uracte der Genesis seines Selbst- und Weltbewusstseins noch nicht in der Gestalt gegenständlich, wie sie es von Uranfang her der Gottheit ist. Diese Vergegenständlichung, die Erkenntniss des Absoluten durch speculatives Denken, ist für die Vernunftcreatur erst eine nachfolgende That, deren Möglichkeit für sie ganz ebenso auf der Voraussetzung der Urthat des Selbstbewusstseins beruht, wie diese selbst auf der Voraussetzung der ganzen Reihe von Schöpfungsthaten, von der Schöpfung der Weltmaterie an bis zur Schöpfung des leiblichen Menschen. Die absolute Idee wirkt, als unbewusster, wenigstens fürerst unbewusst bleibender Hintergrund des Welt- und Selbstbewusstseins, in dem Weltbewusstsein den gegenständlichen Zusammenhang, die Grund- und Causalverknüpfung des gegenständlichen Daseins, dessen Begriff der Verstand aus dem sinnlichen Material hervorbildet. In dem Selbstbewusstsein aber wirkt sie den Begriff der Möglichkeit des Wollens und Handelns, welcher sich demselben Verstande zwar als ein auf der Voraussetzung des gegenständlichen Daseins Beruhendes und also durch diese Voraussetzung so innerlich wie äusserlich Begrenztes, aber auch in dieser Begrenzung als ein Unendliches darstellt. Dabei jedoch sind diese zwei Welten des Bewusstseins, die äussere und die innere, die objective und die subjective, nicht so von einander abgetrennt, dass nicht eine durchgängige Gemeinschaft so der Form, wie des Inhaltes zwischen ihnen obwaltete. Wie das in sie beide hineingearbeitete Material, das Material der sinnlichen Anschauung eines und dasselbe für sie beide ist, so giebt auch die Identität der Form sich darin kund, dass die Verknüpfung der Momente des Inhalts durch Grund- und Causalbeziehung aus dem Weltbewusstsein auch in das Selbstbewusstsein, und dass umgekehrt der Begriff einer unendlichen Möglichkeit des Thuns und Geschehens aus dem Selbstbewusstsein auch in das Weltbewusstsein übertragen wird. Und so bilden diese zwei Welten im Bewusstsein der Vernunftcreatur eine ungetheilte Einheit, eben so wie im Urbewusstsein der Gottheit das göttliche Selbst und die absolute Idee.

Die Vernunftcreatur kann schon nach diesem allgemeinen Typus ihres Bewusstseins als ein Ebenbild oder wenigstens als so zu sagen ein „Schattenriss" (צֶלֶם, vergl. § 691) der Gottheit bezeichnet werden; wobei jedoch vorbehalten bleibt, dass ihr eine Ebenbildlichkeit noch in ganz anderm Sinne zugedacht ist, eine solche, deren Verwirklichung nicht mit jener in einen und denselben schöpferischen Act zusammenfällt.

644. Als den Schöpfungsact der Vernunftcreatur als solcher können wir nach dem Allen nur betrachten die erste Entstehung des Bewusstseins in der eben bezeichneten Doppelgestalt durch eigene freie, jedoch, wie alle Acte des Schöpfungsprocesses, von dem göttlichen Schöpferwillen beabsichtigte und hervorgerufene That der bis dahin nur sinnlichen, erst durch diese ihre That zum Vernunftwesen erhobenen Creatur. Die erste Entstehung, sagen wir; denn obwohl sie, diese That, in jedem einzelnen Menschen sich wiederholen muss, und keiner schon im wirklichen Besitze des Vernunftbewusstseins geboren wird: so findet doch, nach einmal erfolgter That, eine Vererbung der Anlage zum Bewusstsein auf dem Wege natürlicher Fortpflanzung, zugleich mit der Gesammtheit der sinnlichen Anlagen des Seelenlebens statt, so dass es in allen nachgeborenen Individuen des Geschlechts fortan nur natürlicher Mittel zur Weckung der in ihnen schlummernden Anlage, nicht mehr der ausdrücklichen schöpferischen Einwirkung und Anregung bedarf. — Ausdrücklich aber die Möglichkeit einer solchen Anlage und ihrer Vererbung, wie solche, auf gutem Schriftgrunde, von dem kirchlichen Traducianismus behauptet wird, ist nach allem Obigen für uns ein Problem, dessen Lösung wir jetzt als unsere nächste Aufgabe betrachten müssen.

Eine der Stellen, an welchen die Schwäche des bisherigen kirchlichen Systems recht ausdrücklich zu Tage kommt, ist unstreitig der auf den Vorgang des Augustinus nach dem eignen Eingeständnisse nicht weniger Kirchenlehrer unentschieden gebliebene Streit zwischen Traducianismus und Creatianismus. Man darf sagen, dass durch solches Eingeständniss jene Lehre sich selbst ein bedenkliches Armuthszeugniss ausgestellt hat. Dass der Ausdruck *tradux, ex traduce,* und dass der Sinn, in welchem er von Tertullianus in die kirchliche Anthropologie eingeführt worden war, mit manchen Uebelständen behaftet ist: das hätte man immerhin eingestehen können. Es hat derselbe allerdings eine stark materialistische Färbung und kann bei philosophisch Ungebildeten selbst dem argen Misverständnisse Vorschub thun, welches sogar in jüngster Zeit bei Naturforschern, die zugleich mit einem buchstäblichen Bibelglauben sich in Einvernehmen zu setzen trachteten, wieder aufgetaucht ist, als solle damit eine Erzeugung der

Seelen der Kinder durch Theilung der älterlichen Seelen, durch Ablösung eines Theiles der Substanz dieser letzteren behauptet werden. Aber vor solchem Misverständniss hätte schon die richtige Einsicht in die Natur des Generationsprocesses auch der blos sinnlich lebendigen Geschöpfe bewahren müssen, für welche einen bei jedem Individuum erneuten Creationsact anzunehmen nie einem Bibel- oder Kirchengläubigen eingefallen ist. Mit diesen die Seelen der Vernunftcreaturen auch in Bezug auf Zeugung und Fortpflanzung nicht ohne Weiteres unter gleichen Gesichtspunct zu stellen: auch das hat, wie nicht in Abrede zu stellen, seinen guten Grund. Wir dürfen hoffen, dass für uns eben durch unsere gegenwärtige Entwicklung dieser Grund theils schon zum Bewusstsein gebracht worden ist, theils noch weiterhin vollends ins Klare gebracht werden wird. Aber ein offenbarer Verzweiflungsstreich, ein *salto mortale* in einen Dogmatismus, wodurch in dem sonst wohlgeordneten Zusammenhange biblischer und kirchlicher Weltanschauung ein unheilbarer Riss aufgähnt, bleibt nichts destoweniger jener „Creatianismus", welchen auf den Vorgang morgenländischer Kirchenlehrer die pelagianische Secte dem unter den Lehrern der abendländischen Kirche vorwaltenden Traducianismus gegenüberstellte; welchen, in diesem Puncte seinen Gegnern nicht mit gleicher Tapferkeit, wie in anderen, Stand haltend, selbst Augustinus wenigstens als eine mögliche Hypothese gelten liess, und welcher sodann, von dem Semiplagianismus der römischen Kirche meist gegen die traducianische Ansicht bevorzugt, auch in der protestantischen, trotz Luther's ausdrücklicher Erklärung zu Gunsten des letzteren, noch immer als ebenbürtiger Gegner des Traducianismus sich behauptet hat. Dass die mosaische Schöpfungsurkunde das: „Seid fruchtbar und mehret euch" nicht in anderem Sinne ihren Gott über die Menschen, wie über die andern lebendigen Creaturen hat sprechen lassen: das liegt eben so klar zu Tage, wie, dass in Aussprüchen der Art, wie Hebr. 7, 10 die reale Abkunft der nachgeborenen Seelen von den Seelen der Vorfahren vorausgesetzt wird. Dies hätten sich auch diejenigen eingestehen sollen, die für eine Anschauung, welche so durchgängig und zweifellos in dem gesammten Geiste der biblischen Weltanschauung begründet ist, wie die organische Stetigkeit der Erzeugung inmitten des Menschengeschlechts ganz eben so, wie inmitten aller lebendigen Schöpfung, noch einen Beweis durch ausdrückliche Bibelstellen verlangen. Und so ist auch die völlige Unverträglichkeit der entgegengesetzten Behauptung mit der christlichen Lehre von der Vererbung der Sünde eine Thatsache, von welcher man meinen sollte, dass sie auch dem blödesten Verstande hätte einleuchten müssen. Alle Versuche, mit dieser Lehre den Creatianismus zu vereinbaren, laufen nahezu auf eine Gotteslästerung hinaus. — Bei alle dem verhehlen wir uns, wie die Folge unserer Darstellung zeigen wird, keine der Schwierigkeiten, von welchen die — dennoch ein für allemal unumgängliche — Annahme einer natürlichen Vererbung der Vernunftanlage gedrückt wird. Der hartnäckigen Hinneigung so vieler

Kirchenlehrer zum Creatianismus mögen diese Schwierigkeiten zu einiger Entschuldigung gereichen. Doch ist der wahre Sitz derselben nie von ihnen klar erkannt worden, während man sich dagegen die sogenannte traducianische Lehre zu einem Schreckensgespenst ausmalte, welches so, wie es den Gegnern sich darstellt, in der That nie vorhanden war.

645. In Folge ihres wesentlich unterschiedenen Verhältnisses zur organischen Leiblichkeit, von welcher alles creatürliche Seelenleben getragen wird, dürfen wir nicht erwarten, unmittelbar und direct, wie die sinnlichen Seelenkräfte, auch die Vernunftanlage ausgeprägt zu finden in besonderen, nur ihr zugehörigen Organen des Leibes, oder in eben so besonderen, nur die Denkthätigkeit als solche, nicht andere sinnliche Seelenthätigkeiten begleitenden Functionen der leiblichen Organe. Auch die Erfahrung, die empirische Durchforschung des menschlichen Leibes zeigt keine solchen speciellen Organe, keine solche speciellen Functionen leiblicher Organe. Wie emsig auch Anatomie und Physiologie darauf ausgegangen sind, dergleichen aufzufinden: es hat ihnen nie gelingen können. Wie alle anderen Organe des lebendigen Leibes, wie unter diesen auch sämmtliche Sinnes- und Bewegungsnerven dem Menschen mit den höhern Thieren gemeinsam sind: so auch das Centralorgan des Seelenlebens, das Gehirn und Rückenmark. Sowohl sein innerer Bau, als auch seine Functionen sind in dem Menschen genau die nämlichen, wie in jenen Thieren, oder es sind nur solche Abweichungen vorhanden, wie sie vielfältig vorkommen auch zwischen unterschiedenen Thiergeschlechtern. Darum kann die Beziehung auch dieses Centralorganes zur Vernunftthätigkeit eben so wenig, wie die der übrigen Organe, für eine unmittelbare gelten. Sie ist in alle Wege eine durch jene Thätigkeiten und Zustände des sinnlichen Seelenlebens, die auch in den Thieren die Bedeutung von Gehirnbewegungen haben, vermittelte.

Die Körperlosigkeit der Denkbewegung, aller von der Vernunft als solcher ausgehenden Seelenthätigkeit überhaupt, galt im Alterthum als eine unzweifelhafte Thatsache. Schon Aristoteles hatte Sorge getragen, sie ausdrücklich auch in dieser Beziehung von der an bestimmte Organe gebundenen und als Function dieser Organe erscheinenden Thätigkeit abzuscheiden, und er hat hierin, ausser andern philosophischen Lehren der spätern Zeit, auch die Schule der Neoplatoniker zur Nachfolgerin. (*Πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματον. Procl.*). Dem entsprechend ist, durch den Einfluss des Aristoteles, im Mittelalter bereits seit den Arabern (vergl. über Averroes, Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, S. 139) das Nichtgebundensein des *intellectus* an leibliche Organe

ein allgemein zugestandenes Axiom der Schule geblieben. — Dieser Annahme von Seiten ihrer empirischen Begründung zu mistrauen: dazu hatte, man wird dies unbefangener Weise nicht in Abrede stellen können, die neuere Forschung immerhin einen guten Grund. Die Anatomie, die Physiologie des Alterthums stand noch keineswegs auf einer solchen Stufe der Ausbildung, dass in ihr selbst eine vollgenügende Bürgschaft gegeben wäre gegen den Argwohn, sie habe, als sie sich jenen Satz gefallen liess, nicht etwa nur dem oberflächlichen Augenschein vertraut, der nur für die sinnlichen, nicht für die Vernunftthätigkeiten als solche uns im organischen Körper auch des Menschen die leiblichen Organe leicht und ohne Mühe erkennen lässt; eine Bürgschaft dafür, dass wirklich kein etwa tiefer liegender Zusammenhang der Denkkraft mit der leiblichen Structur des Menschen, kein specifisches Organ der Vernunft ihr entgangen sei. Ihr gegenüber kann man es nur in der Ordnung finden, wenn in neuerer Zeit die Nachforschung nach einem solchen Zusammenhange und nach derartigen Organen von Neuem begonnen hat. Gewohnt wie sie es ist von ihren übrigen Aufgaben her, nicht nur überhaupt die psychischen Functionen in enger Verbindung zu denken mit den leiblichen, sondern eigenthümliche leibliche Organe auch für jede besondere psychische Function vorauszusetzen, musste die physiologische Empirie sich dazu aufgefordert finden, dieselbe Voraussetzung auch auf die Kraft und Thätigkeit der Vernunft zu übertragen. Bei dieser Richtung ihres Forschens wurde ihr auch durch die philosophischen Lehren der Neuern, die längst ganz andere Wege eingeschlagen hatten, als die fürerst zum Schweigen gebrachte Schule des Aristoteles, in die Hände gearbeitet. Nicht blos der Spinozismus lehrte ein ausnahmloses Parallelgehen aller Denkbewegungen mit den Bewegungen der ausgedehnten Substanz; nicht blos die materialistischen Systeme unternahmen es, und unternehmen es noch bis auf den heutigen Tag immer aufs Neue, auch das Denken und was am Denken hängt, ganz in der nämlichen Weise, wie die Zustände und Thätigkeiten der sinnlichen Seele, auf organische Functionen des Leibes zurückzuführen. Auch die in ihrem Ursprung so idealistische „Naturphilosophie“ sehen wir ihren Begriff einer absoluten Identität des Realen und des Idealen, des Leiblichen und des Geistigen in einer Weise auslegen, welche einen wesentlichen Unterschied nicht kennt zwischen vernünftigem und sinnlichem Seelenleben in Bezug auf sein Verhältniss zum leiblichen. Der monadologische Spiritualismus, dieser eigentliche Vertreter eines Realismus im Gebiete der Seelenlehre, der, sollte man meinen, auf eine unmittelbare Verleiblichung des Geistigen am ehesten zu verzichten sich im Stande finden sollte: auch er hat in der Mehrzahl sowohl seiner älteren, als seiner neuern Anhänger noch keineswegs auf die Annahme sei es besonderer Gehirnorgane, oder besonderer Gehirnbewegungen für die specifischen Thätigkeiten der Vernunft Verzicht geleistet. Materialisten und Spiritualisten, Realisten und Idealisten, sie Alle begegnen sich in dem seit der cartesischen Zeit

banal gewordenen Ausdrucke, dass das Gehirn Organ des Denkens sei. — Dabei nun aber bedenken sie nicht, was es sagen will, dass im Besitze solches angeblichen Denkorganes vernunftlose Geschöpfe sich ganz eben so, wie vernünftige befinden, ohne irgend welche in der Beschaffenheit des Organes nachweisbare Unterschiede, die zu dem Unterschiede, welchen zwischen Thier und Mensch die nur dem Menschen eignende Vernunft begründet, irgend in Verhältniss ständen. Die Physiologie, insbesondere die neuere, hat mit scrupulöser Genauigkeit die Unterschiede des menschlichen Gehirnes von dem Gehirne der dem Menschen zunächst stehenden Thiergattungen durchforscht und erwogen. Sie legt den gebührenden Werth auf die verhältnissmässige Grösse des menschlichen, und im Bereiche des Menschengeschlechts selbst auf die überwiegende Grösse des Gehirnes der edleren Rassen vor dem der niederen. Aber sie hat doch auch nicht unbemerkt lassen können, dass das Gehirn des Wallfischs und des Elephanten an absolutem, das Gehirn mancher Vögel in noch stärkerem Verhältniss an relativem Gewicht das menschliche übertrifft. Sie erkennt als nicht bedeutungslos Züge der Art, wie die nur im Menschen vollständig stattfindende Ueberdeckung der andern Gehirntheile durch die Hemisphären des grossen Gehirns, desgleichen die zahlreicheren Windungen und Faserverzweigungen des menschlichen Gehirnes, überhaupt die unverkennbar höhere und mit den Stufen natürlicher Begabung sowohl als auch erworbener Bildung in stetigem Verhältniss noch weiter steigende Ausbildung desselben. Dem ungeachtet aber kann sie nicht umhin, zu finden, dass dies alles auch nicht annäherungsweise sich dazu eignet, den Begriff einer leiblichen Basis für die Vernunftanlage des Menschen in gleicher Weise specifisch festzustellen, wie das Allgemeine der Gehirnstructur und wie so manche an besondern Thierclassen und Thiergeschlechtern beobachtete Eigenthümlichkeiten dieser Structur für das Allgemeine sowohl, als auch für das Besondere des nur sinnlichen, des Thierseelenlebens. Die Vorzüge des menschlichen Gehirns erklären sich hinlänglich aus der Verschiedenheit der sinnlichen Anlagen, welche theils Folge, theils Bedingung der Vernunftthätigkeit sind, und aus der Art und Weise, wie diese Anlagen durch die Vernunfthätigkeit in Anspruch genommen werden. Darin erschöpft sich ihre Bedeutung; dagegen aber für die Vernunftanlage ihnen eine entsprechende zuzuschreiben, wie dem Sehorgan für das Vermögen des Gesichtssinnes, dem Gehörorgan für das Vermögen des Gehörssinnes: das ist durch die Natur der Sache unmöglich gemacht. — Solches negative Resultat ist, man möge dies nicht übersehen, von der physiologischen Empirie gefunden worden nicht kraft, sondern trotz der theoretischen Voraussetzungen, von welchen sie bei ihren Untersuchungen ausging. Um so lehrreicher ist es, wenn nichtsdestoweniger diese Nachforschung, mit so eindringender Sorgfalt sie geführt und mit so kühnen Hypothesen einer Phrenologie, einer Physiognomik u. s. w. sie jeweilig unterstützt worden ist, überall nur Ergebnisse geliefert hat, welche der Annahme einer specifischen

leiblichen Ausprägung der Vernunftanlage ungünstig sind, keine oder so gut wie keine günstigen. Wie hat nicht, — wiederum hauptsächlich seit dem Zeitalter des Cartesius, welcher mit dem kecken Einfall vorangegangen war, die Seele in die Zirbeldrüse einzusperren, — die Physiologie sich abgemüht, im Gehirn, im Rückenmark einen einzelnen durch bestimmte Merkmale bezeichneten Punct als Sitz der Seele aufzufinden! Wie mühen sich auch heut zu Tage so manche Physiologen und Psychologen, welche von realistischen Vorstellungen nicht lassen können, noch immer ab, einen solchen zu entdecken; wäre es auch einen beweglichen! Die Seele soll, wie ich es gelegentlich einmal ausgedrückt habe, in Rückenmark und Gehirn auf und abspazieren, um durch die verschiedenen über Gehirn und Rückenmark vertheilten Nervenenden der Reihe nach die Einwirkungen der Aussenwelt zu empfangen, oder sie soll sich, wie eine Fliege durch einen Tropfen Milch oder ein Körnchen Zucker, von wechselnd eintretenden Reizen da oder dorthin locken lassen! Was Jene suchen, das eben würde, wenn auch nicht genau in dem Sinne, in welchem sie es suchen, gefunden sein, wenn für die Kraft des reflectirenden Denkens, für die Vernunft, ein unmittelbar nur ihr dienendes, dabei aber mit allen Organen der sinnlichen Seelenthätigkeiten in Wechselwirkung stehendes Organ sich aufzeigen liesse. Die physiologische Empirie hat, mit je dringenderem Eifer dergleichen falsch gestellte Fragen an sie gerichtet worden sind, um so entschiedener die Voraussetzungen solcher Fragen Lügen gestraft. Sie hat durch ihre klarsten Ergebnisse (man denke z. B. an die vielbesprochenen interessanten Beobachtungen über die sogenannten Reflexbewegungen) den Beweis geführt, dass die Vorstellung einer mechanischen Wechselwirkung zwischen einem angeblich einheitlichen „Seelenorgan" und den Organen der besondern sinnlichen Seelenthätigkeiten eine völlig leere ist. Dagegen hat sich ihr die lebendige, zugleich mechanische und übermechanische Wechselwirkung dieser Organe unter sich innerhalb der animalischen Lebenssphäre als nicht sowohl die Basis einer vermeintlich substantiellen Seeleneinheit, als vielmehr die Einheit selbst erwiesen. Für diese Einheit so wenig, wie für die durch sie vermittelte höhere Einheit des vernünftigen Seelenlebens kann nach diesen Ergebnissen das Vorhandensein eines besondern, örtlich bestimmten Organes fernerhin auch nur als denkbar erscheinen. (*Per totum quippe corpus, quod animat,* [*anima*] *non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. August. ep.* 166).

Dass zwischen den in unmittelbarer und den in nur mittelbarer Weise von leiblichen Functionen getragenen oder durch sie begründeten Functionen des Seelenlebens die Grenze genau an der Stelle liegt, wo die innere Reflexion oder Selbstvergegenständlichung der Seelenthätigkeiten anhebt, wo der *radius directus* der Empfindung und Vorstellung zum *radius reflexus* wird: das finden wir, wie vorhin angedeutet, bereits von Aristoteles direct ausgesprochen; in dem so eben von uns ausgeführten Satze: dass die Vernunft nicht ein besonderes,

den Sinnesorganen entsprechendes Organ im Körper hat (*de An. III*, 4). Das kecke Wort dieses Denkers: dass die Vernunft von Aussen (*θύραθεν*) in die Seele und in den von der Seele belebten Körper eintritt, ist von seinem Urheber weder in dem Sinne eines realistischen Spiritualismus, noch eines creatianistischen Dogmatismus, sondern eben nur in dem hier bezeichneten gemeint; auch von den Philosophen der mittlern Zeit, die seiner Spur nachfolgten, ist dasselbe nie anders gedeutet worden. Je klarer entwickelt bei ihnen auch nach dieser Seite, in Bezug auf die Mitwirkung des Körpers oder die leibliche Ausprägung, die richtige Einsicht ist, als um so bezeichnender darf es betrachtet werden, dass von jener älteren Philosophie der Ausdruck noch nicht gebraucht wird, durch dessen Einführung Kant die Einsicht in das wahre Verhältniss von Vernunft und Sinnlichkeit mehr erschwert, als erleichtert hat, der Ausdruck: innerer Sinn. Derselbe kommt allerdings schon bei Augustinus und mehrfach in der Philosophie des Mittelalters vor; er hat aber dort nie die Bedeutung des innern Sehens oder Wahrnehmens dessen was in der Seele vorgeht überhaupt, sondern stets eine specifisch näher bestimmte. Desgleichen auch in der Schule des brittischen Empirismus, aus welcher Kant ihn, da er der Wolffischen fremd ist, wohl zunächst entnommen hat. Kant seinerseits war sich bewusst, wie eng und unabtrennlich das Allgemeinere, was er mit diesem Wort bezeichnet, mit der Vernunft verbunden und durch sie bedingt ist. Er spricht den „innern Sinn" allen nur sinnlichen Wesen ausdrücklich ab; nur innerhalb der gemeinsamen Sphäre der Vernunft will er ihn als die Gegenseite der logischen Verstandesthätigkeit gefasst wissen. Dennoch hat die Fassung Kants, welche den innern Sinn mit dem äussern zusammenstellt und sie beide, dem thätigen Verstande gegenüber, als ein Vermögen der Receptivität bezeichnet, in das eigentliche Sachverhältniss eine Verwirrung gebracht, aus welcher sich die Philosophie noch bis jetzt nicht ganz hat herausfinden können. Ich glaube der richtigen Einsicht einen Dienst zu leisten, wenn ich es unumwunden ausspreche, dass dieser so genannte innere Sinn genau dasjenige ist, was man sonst dem „Sinn" oder der „Sinnlichkeit" entgegenzusetzen pflegt: die Vernunft, die Denkkraft in derjenigen ihrer Aeusserungsweisen, die allen anderen zum Grunde liegt, alle anderen bedingt. („Was wir innern Sinn nennen, ist nichts anderes als das mit Bewusstsein Empfindende im Ich." „Der innere Sinn ist nichts anderes als die in sich selbst zurückgetriebene Thätigkeit des Ich." Worte Schellings). Immerhin aber hätte von jenem Kantischen Wortgebrauche die Physiologie Veranlassung nehmen können zur ausdrücklichen Frage nach dem Organe dieses so genannten innern Sinnes. Es würde sich dann um so deutlicher herausgestellt haben, was überall in jener ältern Philosophie die Voraussetzung war, was aber zur vollen wissenschaftlichen Evidenz erst durch diese neuern Irrgänge sowohl der philosophischen, als auch der empirisch-physiologischen Forschung scheint gebracht werden zu sollen: dass

derselbe, d. h. dass die Vernunft als solche kein besonderes Organ hat, sondern dass die Gesammtheit der äussern Sinnes- und Bewegungsorgane sammt Gehirn und Rückenmark, worin sich die Functionen dieser Sinne zu einer selbst nur erst sinnlichen, noch nicht geistigen Gesammtwirkung zusammenfinden, ihm nur in einer wesentlich veränderten Bedeutung zum Organe wird.

646. Von den im Obigen festgestellten Voraussetzungen ausgehend, werden wir nicht anstehen, die allgemeine Möglichkeit jener inneren Reflexion, jener Thätigkeit der Selbstbespiegelung oder Selbstvergegenständlichung, in welche wir das Wesen des Denkens setzen, überall da im Bereiche des creatürlichen Daseins anzuerkennen, wo nur überhaupt ein inneres Leben im Elemente der Empfindung und Vorstellung vorhanden ist. Auch den blos sinnlichen Geschöpfen, den vernunftlosen Thieren ist in diesem allgemeinsten Sinne die Fähigkeit des Denkens nicht abzusprechen, und es wird sich dieselbe, in Bezug auf den sinnlichen Wechselverkehr dieser Geschöpfe mit der Aussenwelt, in dem Maasse an ihnen bethätigen und auch für den menschlichen Beobachter zur Erscheinung bringen, in welchem das System der Sinne, dieses nothwendige Mittel solches Verkehrs für alle beseelte Wesen, an ihnen entwickelt ist. Daher in den höheren, durch physiologische Entwickelung dieses Systemes und mit demselben des gesammten organischen Gliedbaues dem Menschen zunächst gestellten Thieren die vielfachen und unzweideutigen Erscheinungen eines so zu sagen *sporadischen* Denkens bei annoch unzweifelhaftem Mangel des vernünftigen Selbstbewusstseins, welches man gemeinhin als die Bedingung und Basis aller Denkthätigkeit anzusehen pflegt, da es doch in Wahrheit erst als Resultat aus einer *perennirenden* Denkthätigkeit solcher Art hervorgeht, deren physische Bedingungen noch nicht mit den allgemeinen realen Bedingungen des Denkens zugleich gegeben sind.

Das Thierleben als solches ist, — schon einmal hatten wir Veranlassung darauf hinzuweisen — ein unlösbares Problem für den abstracten Idealismus und Spiritualismus, so wie umgekehrt der vernünftige Geist, der Menschengeist ein solches ist für den abstracten Realismus und Materialismus. Aber auch *die* Lehre, welche in der oben auf den Vorgang des Aristoteles dargelegten Weise zwischen sinnlichem und Vernunftleben die Grenze zu bestimmen sich beflissen hat, auch sie kann, zwar nicht an dem sinnlichen Thierseelenleben als solchem, wohl aber an so manchen Erscheinungen dieses Lebens, die sich aus der Voraussetzung einer *nur* sinnlichen Natur nicht ohne Weiteres erklären lassen, einen nicht ganz leicht zu überwindenden Anstoss

nehmen. Sie kann und sie wird es, wenn sie nicht von vorn herein Sorge getragen hat, den Begriff des Denkens in jener einfachen, von irrthümlichen Voraussetzungen freien Gestalt zu erfassen, wie es für das Verständniss dieser Erscheinungen die nothwendige Bedingung ist. — Es pflegt nämlich auch diese Lehre sich nicht immer frei zu halten von dem Misverständniss, welches dem abstracten Idealismus und Spiritualismus im Hintergrunde liegt. Auch sie giebt noch immer leicht dem Vorurtheile Raum, als ob alle Denkthätigkeit, alle innere Reflexion oder Wahrnehmung sinnlicher Zustände und Thätigkeiten gleich von vorn herein auf dem einheitlichen Uracte der Selbstergreifung beruhe, aus welchem als beharrendes Ergebniss das Selbstbewusstsein, die Ichheit des Vernunftwesens hervorgeht. Den Thieren wird dieser Uract und sein Ergebniss von allen Beobachtern abgesprochen, die sich nicht, wie z. B. ein Fr. Patricius, in umgekehrter Weise einer gleichen Gewaltsamkeit schuldig machen wollen, wie jene cartesianische Verleugnung des Thierseelenlebens als solchen es ist. An Solchen, welche vor dieser Gewaltsamkeit keine Scheu trugen, hat es auch in der alten Schule nicht gefehlt. (Man vergleiche über sie und über ihre Gegenfüssler die belehrenden Notizen, welche Bayle in seinem Artikel Rorarius zusammengetragen hat; dieselben würden sich durch ähnliche auch aus der neuern Geschichte der Psychologie vermehren lassen). Man ist also genöthigt, so lange man über die erwähnte Voraussetzung nicht hinauskommt, alle die Erscheinungen des Thierlebens, welche auf innere Reflexion, auf ein wenn auch nur vorübergehendes Gewahrwerden der eigenen Zustände oder auf Erinnerung solcher Zustände hinzudeuten scheinen, entweder unbeachtet zu lassen, oder sie auf unreflectirte Triebe und Instincte zurückzuführen, der Art, wie jene, von denen man, und dies unstreitig mit Recht, annimmt, dass sie das Ganze des Thierseelenlebens beherrschen. Wir erheben gegen solche Deutung keinen Widerspruch, sofern sie den Kunsttrieben oder werkthätigen Instincten der sonst in ihrer leiblichen und psychischen Entwickelung niedriger stehenden Thiergeschlechter gilt, welche den menschlichen Verstand in Erstaunen setzen, obgleich sie an sich selbst keineswegs etwas Wunderbareres oder ihm, diesem Verstande, Näherstehendes sind, als die plastischen Erzeugnisse der organisch bildenden Natur. Dieselben nämlich erklären sich ohne Schwierigkeit, sobald man sich nur den Gesichtspunct zum Bewusstsein bringt, dass in den Thätigkeiten solcher Instincte eben diese plastische Natur zugleich mit der Anwendung ihrer sonstigen Mittel auch die Hebel des Empfindungs- und Vorstellungslebens ansetzt, und so zu sagen durch dieses Leben ihren Durchgang nimmt. Dagegen müssen wir Bedenken tragen, die nämliche Erklärung zuzulassen auch in Bezug auf gewisse andere Phänomene, welche nur bei den in ihrem Bau und in der Beschaffenheit ihrer Sinnesfunctionen dem Menschen näher stehenden Thieren eintreten, und auch bei diesen meist nur da, wo sie mit dem Menschen in Berührung kommen, dessen Vernunft auf ihre Fähigkeiten sichtlich eine

weckende Einwirkung übt. Dort nämlich ist es, wo der unbefangene Beobachter in gar nicht seltenen Fällen den Eindruck einer so zu sagen sporadischen Denkthätigkeit empfängt, einer Reflexion, welche zwar nicht auf dem Hintergrunde eines ausgebildeten Selbst- oder Weltbewusstseins ruht, aber doch den Ausdruck Bewusstsein zu rechtfertigen scheint, insofern allerdings ein Gewahrwerden des Gegensatzes von Subject und Object des Vorstellens darin aufdämmert. (Die jetzt übliche Anwendung des Wortes Bewusstsein auf den Gesammtverlauf des wachen Seelenlebens auch der Thiere, bestimmt und beherrscht wie derselbe es ist, durch Sinn und Trieb, aber nicht durch reflexive Denkthätigkeit: diese freilich kann, der Bedeutung gegenüber, welche dieses Wort im Zusammenhange des menschlichen Seelenlebens hat, nur Verwirrung anrichten. Sie stammt aus der Wolffischen Schule, aus der fehlerhaften Gewohnheit dieser Schule, allem Seelenleben, auch dem blos sinnlichen, ein Analogon des Denkvermögens zum Grund zu legen.) — Für unsern Standpunct bedarf, nach dem oben Ausgeführten, die Annahme des Begriffs einer sporadischen Reflexionsthätigkeit für diejenigen Thierseelen, in denen sich die sinnlichen Bedingungen solcher Thätigkeit zusammenfinden, deren allgemeinen Begriff wir bereits aufgestellt, deren nähere Modalität aber wir sogleich noch darlegen werden, nicht einer weiteren Rechtfertigung. Sie ergiebt sich uns aus der von uns gewonnenen Erkenntniss der Spontaneität dieser Thätigkeit, der Spontaneität ausdrücklich ihrer einzelnen, auf ein zuvor in sinnlicher Zuständlichkeit Gegebenes bezüglichen Acte. Die Nothwendigkeit, ja auch nur die Möglichkeit einer Continuität dieser Acte, und der Spiegelung dieser Continuität in einem Selbstbewusstsein, die Nothwendigkeit oder die Möglichkeit eines vernünftigen Selbst, eines Ich, ist mit dem Begriffe dieser Spontaneität noch keineswegs von vorn herein festgestellt. Wir würden es befremdlich finden müssen, wenn die Erfahrung keine Spuren solcher Thätigkeit in Geschöpfen darböte, in welchen doch die thatsächlichen Bedingungen dazu vollständig gegeben sind, wenn auch ohne die, alsbald näher zu erörternden Bedingungen einer Continuität dieser spontanen Thätigkeit. Um so weniger werden wir um eine Erklärung solcher Spuren, da wo sie sich erfahrungsmässig vorfinden, in Verlegenheit sein dürfen.

Von der elementaren sporadischen Denkthätigkeit zu dem gediegenen Zusammenhange eines Welt- und Selbstwusstseins ist nun ohne Zweifel noch ein weiter Schritt. Aber dieser Schritt, wie hoch wir auch, gewiss mit Recht, seine Bedeutung anschlagen: er ist und bleibt doch immer eine freie That, erfolgend im Elemente jener Thätigkeit selbst, welche durch ihn in eine höhere Sphäre erhoben wird. Was hindert, so können wir hienach jetzt nicht umhin zu fragen, — was hindert, ihn als möglicherweise erfolgend zu denken in jedwedem animalischen Geschöpf, welches irgendwie an jener Thätigkeit Theil hat? Nur als einen Zufall, so kann es scheinen, haben wir es anzusehen, wenn von allen animalischen Geschöpfen der irdischen Daseinssphäre bisher nur

in dem Menschen jene That sich vollzogen hat. Möglich und vielleicht nicht einmal unwahrscheinlich, dass sie früher oder später auch noch in anderen sich vollziehen wird! — Allerdings wird solches Raisonnement Lügen gestraft durch einen natürlichen, auch von religiösen Gefühlen und Anschauungen, wie wir weiterhin uns überzeugen werden, unterstützten Vernunftinstinct, der sich von der Nothwendigkeit des Zusammengehörens der Vernunftanlage mit der leiblichen Menschengestalt, so viel wenigstens die gegenwärtige irdische Daseinsordnung betrifft, überzeugt hält. Aber der Wissenschaft kann es nicht erlassen werden, den Gründen dieses Vernunftinstinctes nachzuforschen. Es heisst nicht, dieser Forderung genügen, es heisst ihrer spotten und die Möglichkeit ihrer Erfüllung abschneiden, wenn einige Physiologen uns auf gewisse, zur Zeit freilich noch verborgene, Theile oder Eigenschaften des menschlichen Gehirnes verweisen, durch welche die eigenthümlichen Thätigkeiten der Vernunft sich auf entsprechende Weise vermitteln sollen, wie die des sinnlichen Seelenlebens durch die allen höhern Thieren gemeinsame Construction des Gehirnes und Nervensystems. Die Annahme einer solchen, dieser letztern gleichartigen Vermittelung ist durch die Ergebnisse unserer vorangehenden Betrachtung ausgeschlossen. Nur als bedingt darf, wenn die Entstehung des Bewusstseins eine freie That des Selbstbewusstseins ist, dieselbe, und darf mit ihr das perennirende Vernunftbewusstsein selbst, nur als bedingt durch eine dem menschlichen Geschlecht eigenthümliche Modification des animalischen Typus darf beides gefasst werden; nicht als unmittelbar dadurch verursacht, nicht als in der Weise Eins mit den Functionen der in solcher Weise modificirten Sinnlichkeit, wie das sinnliche Empfinden und Vorstellen mit den Functionen der Sinnesorgane als solcher. Damit wird jedoch selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass nicht die erfolgte Schöpferthat der ersten Bewusstseinserzeugung auch in die sinnliche Wurzel des animalischen Lebens einschlägt und in derselben eine Umgestaltung bewirkt, welche sich auch nach Aussen kund giebt in allen einzelnen Momenten der leiblichen Erscheinung, so dass dieselben von jener Wurzel aus in jedem Augenblicke des Lebens neugestaltet werden. Wäre dies nicht, fände nicht in diesen Sinne allerdings eine Art von Materialisirung der Vernunftanlage, und zwar sogleich in dem Augenblicke ihrer ersten schöpferischen Verwirklichung statt: so würde sie nimmermehr Eigenschaft eines Geschlechtes, Gegenstand der Uebertragung durch materielle Fortpflanzung, der Vererbung unter den Gliedern dieses Geschlechtes sein können. Die schöpferische That, durch welche der Mensch zum Vernunftwesen wird, sie würde in jedem einzelnen Menschen immer neu wieder und ganz auf dieselbe Weise, wie in den ersten Menschen, erfolgen müssen. — Aber wie viel von den erscheinenden Eigenthümlichkeiten der leiblichen Menschennatur man auch dieser That zuschreiben und also mit der Vernunftanlage als unmittelbar und nothwendig vergesellschaftet betrachten möge: in keiner Weise tragen diese Eigenthümlichkeiten den Charakter

von leiblichen Organen der Vernunftthätigkeit in dem vorhin angedeuteten Wortsinne. Und so wird auch jener sinnlichen Ausstattung des Menschengeschlechts, welche allerdings angesehen werden muss als eine der freien Entscheidungssthat vorangehende und sie bedingende, die Bedeutung eines Organes der Vernunftthätigkeit immer nur in einem entfernteren, mittelbaren Sinne beizulegen sein, nicht im Sinne jener Unmittelbarkeit, die von den Organen der sinnlichen Seelenthätigkeit gilt.

647. Anders, als mit jenem sporadischen Denken, welches auch in Geschöpfen niederer Ordnung vorkommt, verhält es sich mit der Erzeugung eines in sich einigen und stetigen, durch seine Einheit und Stetigkeit erst das wahre Wesen der Vernunft zu creatürlicher Verwirklichung bringenden Welt- und Selbstbewusstseins. Ein solches nämlich, obgleich in alle Wege das Werk reflectirender Denkthätigkeit, ist jedoch nach allgemeinen Gesetzen des Schöpfungsprocesses überall nur möglich unter Voraussetzung einer eigenthümlichen, für sich selbst noch ganz dem Bereiche sinnlicher Organisation zugehörigen Anlage; eines sinnlichen Mittels der Vergegenständlichung für jeden einzelnen Denkact und für den durch eine Folge solcher Acte gebildeten und befestigten Zusammenhang des aus sinnlicher Wahrnehmung und Vorstellung einerseits, aus dem reinen Wesen der Vernunft als solcher anderseits entnommenen Inhalt aller Denkthätigkeit. Denn alle Denkthätigkeit ist in ihren empirischen Anfängen für die lebendige Creatur gebunden an die Sinnlichkeit, an sinnliche Empfindung, Vorstellung und Wahrnehmung (§ 640). Der Sinn aber, welcher nicht durch eine zufällige Beschaffenheit der Sinnlichkeit des irdischen Geschöpfes, sondern durch die allgemeine und nothwendige Natur aller Sinnlichkeit, sich vor den übrigen dazu eignet, das Material zu jener Verleiblichung der Denkthätigkeit als solcher herbeizuschaffen, ist der Gehörssinn nebst dem dazu gehörigen Stimmorgan. Durch den Gehörssinn nämlich und durch das Stimmorgan werden, wie oben gezeigt (§ 631), zugleich mit den physischen Lauten auch die im Innern des Seelenlebens sich verbergenden Ursachen dieser Laute dem sinnlichen Geschöpfe vernehmbar.

648. Nur also in solchen lebendigen Geschöpfen, in welchen es, bei successiver Auswirkung des allgemeinen organischen Typus, die schaffende Natur zu einer derartigen Vollkommenheit der Organe des Gehörs und der Stimme gebracht hat, welche dieselben befähigt, eine Mannichfaltigkeit von Klängen zu erzeugen und zu vernehmen, ausreichend, um in sie und in die Verbindungen der so erzeugten Laute die Unendlichkeit der Gedanken und Gedankenverkettungen

hineinzulegen, aus welchen ein Weltbewusstsein und ein Selbstbewusstsein hervorgeht, und welche dann wiederum in geschlossener Folge, obwohl stets in freier Selbstthätigkeit aus dem Selbst- und Weltbewusstsein hervorgehen: nur in solchen ist die unumgängliche reale Vorbedingung erfüllt zur creatürlichen Verwirklichung der Vernunftnatur. Nicht als ob nicht, einmal schöpferisch verwirklicht in einem Geschlecht sinnlich lebendiger Creaturen, und als Natur, mit den übrigen natürlichen Eigenschaften solches Geschlechts, auf die Individuen desselben im physischen Wege der Fortpflanzung übertragen und fortgeerbt, für diese Individuen dann auch andere Mittel sinnlicher Einwirkung die Stelle der Lautzeichen vertreten könnten. Wohl aber bleibt die erste schöpferische Erzeugung der Vernunftanlage überall gebunden an den lebendigen und lebengebenden Gebrauch dieser Zeichen. Sie kann also nur erfolgen auf Grund einer die Schöpfung der Welt des lebendigen Organismus krönenden Naturbegabung, durch die ein solcher Gebrauch ermöglicht wird.

Durch seine mechanistische Ansicht vom innern Getriebe des Seelenlebens in Verlegenheit gesetzt um eine Erklärung des Unterschiedes zwischen Thier- und Menschenseelen, hat ein allem speculativen Idealismus abholder Philosoph der streng realistischen Schule, Herbart, einmal, doch nur als flüchtigen Einfall, den Gedanken ausgesprochen, man wisse nicht, wozu es auch in einer Thierseele kommen könne, wäre das Organ der Sprache ihr nicht versagt. Die Meinung war hiebei wohl nicht, wie bei einem ähnlichen Einfall von Hobbes, als besässen gewisse Thiere in der That ein Vernunftleben, gleich oder ähnlich dem menschlichen; nur dass, in Folge des Mangels der Sprache, dasselbe nicht auch äusserlich sich kund geben könne. Auch Herbart ist es ohne Zweifel nicht unbemerkt geblieben, dass derselbe Mangel, der es in den Thieren nicht zur Erscheinung der Vernunft kommen lässt, auch der innern Ausbildung und Bethätigung eines Vernunftbewusstseins entgegensteht, und dass, wenn die Sprache das Element ist, wodurch der Process innerer Reflexion oder Selbstvergegenständlichung des Seelenlebens, dessen erste Anfänge in allen lebendigen Individuen vorauszusetzen sind, sich fortsetzt über das Individuum hinaus und zu einem Thun der Gattung wird, sie nicht minder dann denselben Process aus der Gattung in das Individuum zurückführt und in dessen Innern zur Vollständigkeit des Vernunftlebens, zum Welt- und Selbstbewusstsein ausprägt. Auch das Herbart'sche System ist der Einsicht nicht verschlossen, dass ohne die Sprache, dieses organische Bindemittel der Gedanken zu lebendig gegliederten Einheiten und Reihenbildungen („Vorstellungsreihen“ und „Vorstellungsmassen“), es nicht würde in der Seele des Menschen zum Grund- und Kerngedanken der Ichheit, zum Selbstbewusstsein, und dem gegenüber zur ausdrücklichen Unterscheidung einer Aussenwelt

von dem Inhalte dieses Gedankens kommen können. Und in diesem Sinne nun dürfen wir keinen Anstand nehmen, hier mit dem Gedanken Herbart's Ernst zu machen. Die Sprache, die physische Anlage oder Ausrüstung zum Vernehmen und zum Hervorbringen der Lautzeichen, eben sie und wesentlich nichts anderes als sie ist die Gabe, durch welche die Natur den Menschen vor den Thieren dazu befähigt hat, nicht etwa nur, nach Aussen als Vernunftsubject zu erscheinen, sondern in der That auch, für sich selbst zum Vernunftsubject zu werden. Dies zu leisten, diesem grossen Naturzwecke zu entsprechen, dazu hat eben so wenig eine nur zufällige Angemessenheit des äussern Mittels, wie ohnehin nicht eine zufällige Wahl oder Verabredung, die Lautsprache bestimmen können. Die Natur der Vernunft selbst ist es, welche für ihr zeitliches Dasein im creatürlichen Lebenselemente auch eine specifisch zeitliche Erscheinungsweise fordert, für die Herrschaft über die Zeitform, gegen welche die blos sinnlich vorstellende Seele machtlos bleibt, für die wechselseitige Vergegenständlichung zeitlich vorangehender Seelenthätigkeiten und Seelenzustände durch nachfolgende und umgekehrt, ein Mittel solcher Vergegenständlichung, eine Form, sinnlich wahrnehmbar ihren stofflichen Bestandtheilen nach auch für das blos sinnlich empfindende und vorstellende, ihrer einheitlichen, organischen Gliederung nach aber für das Vernunftsubject. Auch die Anschauungen der sinnlichen Aussenwelt, wie sie unter ergänzender Beihilfe der andern Sinne zunächst durch den Gesichtssinn als Vorstellung einer ruhenden und beharrenden oder nur äusserlich bewegten Gegenständlichkeit in der Seele hervorgerufen werden: auch diese müssen, wenn sie zum Inhalt eines vernünftigen Weltbewusstseins werden sollen, von diesem so zu sagen zurückübersetzt werden in das Element, dem sie, sofern sie Eigenthum des Subjectes sind, entstammen: in das Element einer sinnlichen Productivität, die, unablässig mit dem Zeitstrom fortschreitend, doch eben so unablässig in sich zurückkehrt. Sie werden zum Eigenthum des Selbstbewusstseins nur dadurch, dass sie, abgelöst vom äussern sinnlichen Dasein, in welchem dieses Bewusstsein sich nicht eher zurecht findet, als nachdem es zuvor sich selbst gefunden hat (§ 642 f.), ihm als Erzeugniss seiner selbst in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt entgegentreten. Eben dadurch nämlich, durch das Heraustreten der Vorstellung in sinnlich vernehmlicher, nicht sichtbarer, aber hörbarer Gestalt aus dem Innern des Seelenlebens, wird das ermöglicht, worauf hier Alles ankommt: die Unterscheidung des Gegenstandes von seiner Vorstellung, der Vorstellung vom Gegenstande; wozu es in der Seele des Thieres eben deshalb nicht kommen kann, weil dort, beim Mangel des Sprechvermögens, die Vorstellung nicht abgetrennt von ihrem sinnlichen Inhalte zu einem eben so sinnlichen Gegenstande, wie dieser letztere, wird.

Schon in den Lauten der thierischen Stimme bringen auf eine den beseelten Wesen gleicher oder verwandter Gattung unmittelbar vernehmliche Weise die innern Seelenzustände, Gefühl und Begehren, sich zur äussern Erscheinung. Solch sinnliche Bedeutung der Laute

geht denn auch, sammt der Mannichfaltigkeit ihrer durch psychische Vermittlung in sie eingeschlossenen Beziehungen auf sichtbare und sonst wahrnehmbare Raumgestalten, also in Eins verwoben mit dem Ausdruck nicht blos für Empfindungen, sondern für gegenständliche Vorstellungen, in die Sprache des Menschen ein. Sie bildet dort das onomatopoetische Element, welches überall im geschichtlichen Entstehungsprocesse der Sprachen als Ausgangspunct, aber auch nur als erster Ausgangspunct dient. Zum Gebrauche der Stimmlaute als Gedankenzeichen aber, also zu ihrer wirklichen Hineinarbeitung in den Organismus der Menschensprache bedarf es, neben den Anfängen der Vernunftthätigkeit, welche, sofern sie der Erfindung der Sprache vorausgehen, auch den Thieren nicht abzusprechen sind, noch einer leiblichen Vollkommenheit der Organe, sowohl der empfangenden, als auch der hervorbringenden. Solche Vollkommenheit hat von allen Geschlechtern der irdischen Animalisation die Natur nur dem Menschen gewährt; die Vollkommenheit nicht sowohl des anatomischen Baues der äussern Gehör- und Stimmorgane, als vielmehr der physiologischen Beschaffenheit der Gehirntheile, die mit jenen Organen zunächst zusammenhängen. — Ich bekenne mich geneigt zu der Vermuthung, dass auch die sonst beobachteten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gehirnbaues zum nicht geringen Theil ausdrücklich in diesem Zusammenhange ihre teleologische Bedeutung haben. Die nur beim Menschen vorkommenden Gehirnwindungen: wie kann man sie gewahr werden, ohne den Blick hingewandt zu finden auf die entsprechende räumliche Bildungsform des Gehörorganes? Dabei aber folgt selbstverständlich aus dem allgemeinen Wesen des Organismus, worin Alles mit Allem zusammenhängt, Alles durch Alles bedingt ist, so dass aus dem Bau eines einzelnen Knochens selbst bei ausgestorbenen Thieren der antediluvianischen Zeit, ein Cuvier giltige Schlüsse ziehen kann auf die Gestalt des Ganzen: es folgt, dass die zum Behufe der Ausbildung und des Gebrauchs der Organe des Sprechens und Hörens vorauszusetzenden Eigenschaften in der Structur und dynamischen Ausmessung des Gehirnsystems nicht ohne Rückwirkung werden geblieben sein auf Bau und Beschaffenheit des gesammten Organismus. Wie selbst in den Thieren der specifische Gesammtcharakter der Gattung besiegelt wird durch den Charakter des Stimmorgans und seiner Laute: das giebt sich unter Anderm kund in dem von Agassiz bemerkten und zu naheliegenden Betrachtungen über das menschliche Sprachvermögen benutzten Umstande, dass Thiere gleicher Gattung bei aller äusseren Verschiedenheit der Körpergestalt ihrer Arten und Varietäten, stets doch durch die Gleichartigkeit ihrer Stimmlaute die Gattungseinheit bethätigen. Von dem Organismus des Menschen hat bereits Herder die Bemerkung gemacht, dass „zum Consensus der Sprach- und Gehörorgane der ganze Körper des Menschen eingerichtet ist.“ Für die empirische Physiologie wird es eine nicht undankbare Aufgabe sein, dem Zusammenhange weiter nachzuspüren, den wir hienach vermuthen müssen zwischen den Eigenschaften, wodurch die

Möglichkeit der Lautsprache bedingt wird, und den übrigen Eigenthümlichkeiten der menschlichen Leibesbeschaffenheit bis hinab zu jener Einrichtung der Extremitäten, an welcher die Möglichkeit des aufrechten Ganges und des werkzeuglichen Gebrauchs der Hände hängt. — Es ist eine alte Streitfrage, welchem der zwei höhern Sinne, dem Gesicht oder dem Gehör, der Vorrang zukomme vor dem andern und damit zugleich vor allen übrigen. Die richtige Antwort hat bereits Aristoteles gefunden, wenn er (*de sens. et sensib.* 1) das Gesicht als den vorzüglichsten an und für sich selbst, das Gehör aber als den vorzüglichsten für die Vernunft und was die Vernunft aus ihm macht (πρὸς νοῦν καὶ κατὰ συμβεβηκός) bezeichnet. Thiere, die des Gehörs entbehren, sind ausschliesslich nur auf den unmittelbaren Naturinstinct gewiesen und keiner Bildung durch Gewohnheit und Erfahrung fähig (*Metaph. I,* 1); und auch für die Entwicklung der menschlichen Vernunftanlage sind, wie demselben scharfsichtigen Beobachter nicht entgangen ist, Gebrechen des Gehörssinnes nachtheiliger, als Gebrechen des Gesichtssinnes. Dem Sinne dieser Bemerkungen des Aristoteles und dem Sinne der Goethe'schen Lehre von der „Metamorphose der Thiere“ entspricht es, wenn wir die Vermuthung wagen, dass die Natur das dynamische Material, welches sie auf Ausbildung der Sprach- und Gehörwerkzeuge, der äussern sowohl als namentlich der innern, und auf die sonstige damit zusammenhängende leibliche Ausrüstung der Vernunftthätigkeit verwenden wollte, der Ausstattung des dazu ersehenen Geschöpfes mit den Mitteln unmittelbarer instinctiver Lebensthätigkeit, leiblichen sowohl als psychischen, entziehen musste, womit sie die vernunftlosen Thiere, und unter diesen wieder vorzugsweise die auf der Scala der animalischen Gebilde niedriger stehenden, reichlicher ausgestattet hat; wobei wir jedoch hinzufügen können, dass diese Entziehung nicht minder wie jene Begabung, der Naturordnung dienstbar werden sollte zur Verwirklichung des grossen Schöpfungszweckes, der Gottebenbildlichkeit des Vernunftgeschöpfes.

649. Nicht von vorn herein jedoch, nicht unmittelbar durch seine sinnliche Natur ist der Klang, ist das Reich der Klänge auch in der Gestalt, die es in dem Gehör- und Stimmorgan eines eben durch die vollendete Ausbildung solches Organes auf den Gipfel der animalischen Schöpfung gestellten Geschlechtes lebendiger Creaturen gewinnt, ein Mittel der Vergegenständlichung, der Selbstoffenbarung auch für das Vernunftleben, für die Vernunftthätigkeit als solche. Damit es zu einem solchen werde, dazu bedarf es der Entwickelung dieses Reiches zu einem Systeme von Lautzeichen, in welchem für jedweden Gedanken, für jedwede Gedankenverknüpfung, die als solche innerhalb des Bereiches der Möglichkeit des Vernunftlebens und der Vernunftthätigkeit liegt, ein dem ganzen Kreise von Vernunftgeschöpfen, zwischen denen eine wechselseitige Mittheilung stattfinden soll,

verständlicher Ausdruck bereitet ist. Solche Entwickelung aber, die Entwickelung des Reiches der Stimmlaute zu einem Systeme der Sprache, ist nur denkbar als das Werk eines Schöpfungsactes, eines Schöpfungsactes entsprechender Art, wie die vorangehenden Schöpfungsacte, durch welche die ursprünglich gestaltlose Materie zu einer körperlichen Gestaltenwelt, der unpersönliche Geist, der diese Materie belebt, zu einer Welt sinnlich empfindender, vorstellender und begehrender Seelen herausgebildet worden ist.

650. Gleich dem Systeme der Sinne (§ 627 ff.) ist nämlich auch das System der Sprache ein in das Element der subjectiven Lebensinnerlichkeit und ihrer Spontaneität hineingebildeter organischer Mechanismus; ein Inbegriff empirischer Gesetze, kraft welcher sich zwischen den inneren und äusseren Thatsachen eines in bestimmte, gleichfalls empirisch festgestellte Grenzen eingeschlossenen Lebensgebietes die stetige Wechselverkettung eines ursachlichen Zusammenhangs herausstellt. Das Lebensgebiet der Sprache hat zu seiner Aussenseite den Inbegriff der Stimmlaute, zu seiner Innenseite die Welt der Gedanken des creatürlichen Vernunftwesens. Zwischen diesen beiden wird durch sie der ursachliche Zusammenhang geknüpft, dessen Norm und Gesetz eben kein anderes, als die Sprache selbst in der Gesammtheit ihrer Wortbildungen, ihrer grammatischen und syntaktischen Formen ist. Das Band nun zwischen dieser Innenseite und jener Aussenseite, dieses Band, an welchem der ganze wundervolle Bau der sprachlichen Gliederung, und mit ihm jedwede Möglichkeit einer Gedankenmittheilung zwischen creatürlichen Vernunftwesen hängt, kann nur geknüpft werden durch eine schöpferische Thätigkeit, welche hinausreicht über die Subjectivität des creatürlichen Seelenlebens und über die in dieser hervortretende Vernunftthätigkeit. Dem ausdrücklichen Thun aber des göttlichen Schöpferwillens muss hier ganz eben so, wie bei allen andern Schöpferthaten, eine selbstkräftige Mitwirkung der creatürlichen Potenz entgegenkommen, in deren Bereiche dieses neue Schöpfungswerk begründet werden soll, also der in dem lebendigen Geschöpf nach der physischen Seite durch das sinnliche Sprachvermögen (§ 648) bereits realisirten Vernunftanlage.

Vielfach ist in neuerer Zeit, seit Rousseau und Monboddo, seit Debrosses und Herder, und in verschiedenartigem Sinne, die Frage nach dem geschichtlichen Ursprunge der menschlichen Sprache verhandelt worden, und häufig wohl ist in diesen Verhandlungen die Ahnung aufge-

stiegen, dass dieses Problem in eine Tiefe der Menschennatur und der creatürlichen Natur überhaupt hinabführt, welche dem nur geschichtlichen Blicke nothwendig verschlossen bleibt. Doch ist es kaum noch einem jener Forscher, und eben so wenig den theologischen Forschern, die von der entgegengesetzten Seite herzutreten, in den Sinn gekommen, das Problem des Ursprungs der Sprache in die ausdrückliche Verbindung zu setzen mit dem allgemeinen Probleme der Weltschöpfung, welche sich uns in unserm gegenwärtigen Zusammenhange ganz ungesucht ergiebt. Im altkirchlichen System war es stillschweigende Voraussetzung, dass Gott dem menschlichen Geschlechte zugleich mit der Vernunft die Sprache gegeben habe, — ausdrücklich die hebräische, wird von denen behauptet, welche hie und da diese Frage berühren. Die ältern Kirchenlehrer waren auch in dieser Annahme den Platonikern nachgefolgt. Der Widerspruch, welchen bereits im Alterthum die Schule des Aristoteles gegen diese Ansicht eingelegt, obgleich er hin und wieder auch bei christlichen Denkern (z. B. dem sonst so idealistisch gesinnten Gregor von Nyssa) Anklang fand, hat dennoch selbst die Scholastiker des spätern Mittelalters nicht zu einem nähern Eingehen in das Problem veranlasst, so vielerlei Fragen auch sonst von ihnen aus den Gebieten weltlicher Wissenschaft in das theologische herübergezogen wurden. Wenn aber hin und wieder auch in älterer Zeit die Ansicht von einem menschlichen Ursprung der Sprache ihre Vertreter fand, wenn unter Andern der bekannte Vorläufer moderner Bibelkritik, der Jesuit Rich. Simon derselben sich angenommen hat: so geschah es, ohne dass damit der orthodoxen Lehre von der Weltschöpfung präjudicirt werden sollte. Das Entsprechende gilt auch noch von einem Theile der neuern Forschung, welche, seit der Zeit, da J. J. Rousseau durch die von ihm aufgeworfene Frage, welcher dieser beiden, der Sprache oder der menschlichen Gesellschaft, der frühere Ursprung beizumessen sei, das Problem in Anregung brachte, nicht wieder aufgehört hat, unter lebhafter Betheiligung der Geister und mit vorwiegender Hinneigung zu einer naturalistischen Auffassung, sich damit zu beschäftigen. In Deutschland ging die bestimmtere Anregung dazu von Hamann und Herder aus; hier allerdings in einem Sinne, der an sich wohl geeignet war, zu einer fruchtbaren Rückanwendung auf das allgemeine Problem der Schöpfung anzuregen, wenn zu einer ausdrücklicheren Verhandlung dieses letztern schon damals die philosophisch-theologische Bildung gereift gewesen wäre. Wir dürfen die Behauptung wagen, dass seit jener Anregung die in unserer neuern Wissenschaft so umfassenden und tiefgreifenden Forschungen des linguistischen Gebietes durch den sie belebenden Geist nicht minder wie durch die Natur des Gegenstandes, mit welchem sie sich in so gründlicher Weise beschäftigen, fast durchgehends eine Wendung genommen haben, von der man sich die reichsten Früchte für das Verständniss und die Behandlung auch jenes theologischen Problems versprechen darf, sobald man nur einmal dahin gelangt sein wird, die Fäden des Zusammen-

hanges gewahr zu werden, durch welche die beiderseitigen Forschungsgebiete unter einander verknüpft sind. Dass der historische, oder vielmehr der vorhistorische Ursprung der Sprache in alle Wege als ein natürlich vermittelter gedacht werden muss, aber dass nichts destoweniger die Sprache ein Werk der Schöpfung ist, in sich lebendig wie alles Organische und darum auf den ersten Quell des Lebens zurückzuführen, nicht auf zufällige Erfindung oder Verabredung: von diesem Axiom sind die bedeutendern unter den neuern Forscherarbeiten allerdings durchdrungen. Wenn es die Aufgabe einer dem Empirischen und Concreten zugewandten Untersuchung so mit sich bringt, dass in der bei ihr zum Grunde gelegten Anschauungsweise der göttliche Factor des Werkes der Sprachschöpfung mehr oder weniger zurücktritt hinter dem natürlichen und menschlichen, (so namentlich auch noch in der jüngsten Abhandlung über diese Frage von Jacob Grimm): so ist auf dieser Seite die Gefahr einer gänzlichen Verfehlung des wahren Standpunctes stets eine minder grosse, und der Weg zu letzterem leichter aufzufinden, als in den auch an Verdienst der empirischen Forschung weit nachstehenden theosophischen Meditationen* eines Bonald, eines Fr. Schlegel und ihrer Gesinnungsgenossen. Insbesondere aber wird der Benutzung des auf diesen Forschungswegen zu gewinnenden Materiales für den Zusammenhang einer wissenschaftlichen Schöpfungslehre in ungleich kräftigerer Weise dadurch vorgearbeitet.

Zum Behuf wirklicher Einreihung nun des Begriffs der Sprachschöpfung in diesen Zusammenhang, wie solche bisher noch nicht versucht worden ist, dient vor Allem folgende Betrachtung. Von der Sprache als objectiver geschichtlicher Gesammtthatsache, von jeder einzelnen Volkssprache als organisch gegliedertem System phonetischer Mittel des Gedankenausdrucks wird kein denkender Betrachter, auch wenn er als speculativer Philosoph oder rationaler Empiriker einer wissenschaftlichen Anwendung der Kategorien von Möglichkeit und Wirklichkeit (*potentia* und *actus*) sonst nicht eben günstig sein sollte, Anstand nehmen einzuräumen, dass sie an und für sich nichts Anderes, als eine Möglichkeit ist: die thatsächliche, reale Möglichkeit eben des lebendigen, im Leben des Volkes, welches sich der Sprache bedient, unablässig sich vollziehenden Gedankenausdrucks, welcher dieses Mittels, oder in Ermanglung desselben eines Surrogates, dergleichen wir jedoch in der Wirklichkeit stets nur unter Voraussetzung des objectiven Vorhandenseins einer Lautsprache und mit Hilfe derselben entstehen sehen, nicht entbehren kann. Dass es nicht nur der Gedanken*ausdruck* ist, sondern mit dem Ausdruck zugleich das Gedankenleben selbst, das Gedankenleben des durch den Besitz einer Sprache zur Einheit verbundenen Volksganzen und das Gedankenleben auch der einzelnen Glieder dieses Ganzen, sofern dasselbe überall von dem Ganzen aus sowohl seine ersten Anregungen, als auch fort und fort seinen Inhalt, und mit diesem Inhalte die Kraft seiner Selbstgestaltung erhält: das mag vielleicht nicht Allen eben so gleich beim

ersten Blick einleuchten. Haben doch sogar Philosophen, wie z. B. noch ein J. G. Fichte (in einer dem achten Bande der Sammlung seiner Werke einverleibten Abhandlung), die Behauptung gewagt, dass die menschliche Gesellschaft vielleicht schon Jahrhunderte hindurch in voller Actualität ihrer Vernunftkräfte bestanden habe, bevor es in der geschichtlichen Entwicklung des Völkerlebens zur Erfindung der Sprachen gekommen sei. Indess auch schon die gemeinste Erfahrung lehrt, wie überall in dem Menschenkinde erst durch Erlernung der Sprache die in ihm schlummernde Vernunftanlage geweckt wird, und diese Erfahrung bestätigt und erläutert sich durch die von mehreren Beobachtern bezeugten Ausnahmfälle einer in einzelnen Individuen durch zufällige Lebensereignisse verspäteten Spracherlernung. Diese Fälle nämlich zeigen, wie sogar Gedächtniss und Erinnerung in solchen Individuen nur bis zum Momente der Spracherlernung und nicht weiter zurückreichen; ein Phänomen, welches nur aus dem alsbald noch in nähere Erwägung zu ziehenden Umstande sich erklärt, dass im Gedächtnisse nicht die vorübergehenden sinnlichen Eindrücke als solche, sondern überall nur die durch continuirliche Denkthätigkeit, wie sie eben durch die Sprache bedingt ist, fixirten und dem Bewusstsein einverleibten aufbehalten werden. Für uns jedoch, nach dem vorhin (§ 648) Ausgeführten, bedarf es dieser Instanzen aus der Erfahrung nicht einmal. Wir haben bereits durch allgemeine metaphysische Erwägung die Einsicht festgestellt, dass das creatürliche Denken als solches, sobald es sich aus seiner ersten sporadischen Thätigkeit zur Continuität eines Welt- und Selbstbewusstseins, oder, was gleich viel, zur Actualität der Vernunft erheben will, zu diesem Behufe derartiger Mittel sinnlicher Gedankenvergegenständlichung, wie sie ihm nur die Sprache oder deren Surrogate gewähren, unter keiner Bedingung entbehren kann. Wir also dürfen uns demzufolge berechtigt achten, als die Wirklichkeit, deren reale Potenz oder Möglichkeit das System der Sprache ist, nicht den blosen Gedankenausdruck, sondern das Gedankenleben selbst, das Welt- und Selbstbewusstsein des individuellen, persönlichen Menschengeistes als solches zu bezeichnen. Die Sprache ist, — so hat man es schon zu öfteren Malen ausgedrückt, ja diese und ähnliche Ausdrucksweisen sind so zu sagen schon zu Gemeinplätzen der wissenschaftlichen Bildung geworden, die sich mit den linguistischen Problemen beschäftigt oder irgendwie damit berührt, — der objective Organismus des menschlichen, des creatürlichen Vernunftlebens, der ideale Leib, den sich die Vernunft, den sich der Geist eines Volkes schafft, um in ihm sich auf entsprechende Weise darzuleben, wie die vernünftige Seele des Einzelnen in ihrem organischen Leibe. Als solchen Gesammtleib pflegt man die Sprache auch ein Selbstlebendiges zu nennen. Sie ist dies, doch, wie nicht ausser Acht zu lassen, nicht ohne die persönliche Vernunft, die sich in ihr und durch sie bethätigt, sondern nur mit ihr und durch sie: daher der charakteristische Ausdruck: todte Sprachen für solche, die nicht mehr im lebendigen Gebrauche

eines wirklichen Volkslebens sind. — In dem Allen nun liegt für den sinnigen Betrachter die Analogie zu Tage, welche obwaltet zwischen dem Verhältnisse der Sprache als objectiver Gedankenschöpfung zu dem durch sie bedingten Vernunftleben, und dem Verhältnisse der Weltmaterie sammt der aus der Weltmaterie herausgeborenen Körperschöpfung zur Innerlichkeit des sinnlichen Seelenlebens, welches eben so diese Schöpfung trägt, wie umgekehrt durch sie getragen wird. Wir haben uns in den oben aufgestellten Sätzen zunächst an die Analogie des Organismus der animalischen Sinne gehalten, weil diese die nächstliegende und schlagendste ist. Wie das Auge ein potentiales Sehen, das Ohr ein potentiales Hören, und so auf entsprechende Weise die übrigen Sinnesorgane: so ist jedwede geschichtliche Volkssprache ein potentiales Denken. Sie ist nicht, wie die leiblichen Sinnesorgane, in die materiale Substanz als solche hineingebildet; aus dem Grunde nicht, weil das Denken zur Leiblichkeit nicht in demselben unmittelbaren Verhältnisse steht, wie das sinnliche Empfinden (§ 645). Aber die Bedeutung, die wesentlich negative Bedeutung der Materie, als Potenz eines Daseins, welches, um in erhöhter Gestalt sich selbst zu gewinnen, sich aus einer vorangehenden Actualität in die Potenz zurückbilden muss, sie kommt eben darin zu Tage, dass in dem Organismus der Sprache die reine Idealität solches potentiellen Daseins an die Stelle der scheinbaren Realität des Materiellen tritt. Dem wunderbaren, unendlich kunstreich gegliederten Organismus einer gebildeten Sprache gegenüber, wer dürfte es zu leugnen wagen, dass auch das aller Actualität des erscheinenden Daseins gegenüber rein Negative, das *μὴ ὄν*, die blosse Potenz, Gegenstand einer formenden und gestaltenden Thätigkeit werden kann, einer Schöpferthätigkeit, die aus diesem Nichts ein Etwas macht, ein mit Gestalt und Form, den Spuren dieser Thätigkeit unendlich reich ausgestattetes, und dennoch für sich selbst ganz eben so, wie die Materie in ihrer ersten Gestaltlosigkeit, unwirkliches Etwas? Nun wohl, ein solches Nichts ist auch die Materie, ein solches Etwas, welches dennoch auch in seiner Washeit, seiner Quiddität, Nichts bleibt, die aus der Materie geformte Leiblichkeit. Was die Materie ist, die ursprüngliche gestaltlose und die zu bestimmter Leiblichkeit gestaltete: das ist sie nur in Kraft des in sie hineingegossenen, durch sie zur Potentialität zuruckgebildeten Geistes, ganz eben so, wie ein Gleiches auch von der Sprache gilt. Die letztere betreffend, so dürfen wir durch die neuern Forschungen das Resultat als festgestellt betrachten, dass für das objective Gebilde der Sprache jede andere Entstehung schlechthin undenkbar bleibt, als die durch die eigene, völlig absichtslose und unbewusste Productivität des Geistes, welcher sich in der Sprache das Organ nicht blos seines geschichtlichen Gesammtlebens in Völkern und Völkergruppen, sondern auch seiner persönlichen Existenz im Welt- und Selbstbewusstsein der Individuen schafft. Dieses grosse Ergebniss auch auf die gesammte Stufenfolge der materiellen Schöpfungsacte anzuwenden, und also von diesen zu

lehren, dass auch für sie jede solche Entstehung ganz eben so undenkbar ist, deren Begriff nicht auf das bewusstlose Weben und Schaffen des der Materie von Uranfang her eingeborenen, dann aber in den Geschöpfen der organischen Natur die ausdrücklich fixirte Stätte seines Wirkens findenden Naturgeistes zurückgeht: dazu würde, wenn es für uns noch einer solchen Beglaubigung bedürfte, aus der klar erkannten Analogie des eben bezeichneten Verhältnisses der Factoren in den beiderseitigen Schöpfungsacten die wissenschaftliche Berechtigung erwachsen. — Dient aber solchergestalt die nähere Betrachtung des Sprachorganismus und die Untersuchung des Problems seiner Entstehung so zu sagen als Rechnungsprobe für die Richtigkeit der allgemeinen Grundlehren unserer Creationstheorie: so wird nicht minder auch umgekehrt die Anknüpfung dieses Problems an den Zusammenhang der letzteren den Anlass bieten, die bisherigen Theorien geschichtlicher Sprachentstehung nach der Seite zu ergänzen, wo sie allerdings noch eines entscheidenden Schrittes zu ihrer Ergänzung zu bedürfen scheinen. Der Naturgeist, unentbehrlich wie er es dem Schöpfer ist, nicht als Werkzeug, sondern als selbstthätige, spontane Macht, um die Mittel und Werkzeuge für die eigentlichen Schöpfungszwecke erst zu erzeugen, er vermag doch für sich keine Welt zu schaffen. Er vermag überhaupt Nichts ohne die vorangehende, fort und fort seine eigene Thätigkeit eben so anfachende als ordnende und leitende Thätigkeit des Urgeistes, aus welchem er selbst seinen Ursprung hat. Dem entsprechend würde aus dem sporadischen Denken des zum Vernunftleben ersehenen Geschlechtes lebendiger Creaturen nimmermehr ein objectiv organisches Gebilde wie die Sprache hervorgehen, wenn nicht der persönliche Geist und Schöpferwille der Gottheit auf die Vernunftanlage dieses Geschlechtes in der Periode seines Werdens eine perennirende Einwirkung übte, ganz gleichartig seiner Einwirkung auf den Geist in der Materie, von der sich alle Gestaltung dieser letzteren, alles Dasein concreter materieller Gebilde herschreibt. Von den Menschenkindern, wie sie innerhalb der menschlichen Gesellschaft geboren werden, bezeugt die alltäglichste Erfahrung, dass nur durch stetige ausdrückliche Einwirkung von Wesen ihres Gleichen, die bereits zum Vernunftleben herangereift sind, ihre Vernunftanlage zur Actualität des Vernunftlebens geweckt wird ausdrücklich nur durch Sprechenlernen, durch Einimpfung so zu sagen des objectiv lebendigen Gewächses der Sprache in den Stamm des subjectiven Einzellebens. Wollte man sich frevelhafte Experimente erlauben, der Art, wie Herodot sie von einem Könige des alten Aegyptens berichtet: nimmermehr würde man es dahin bringen, dass Kinder, vor dem Erlernen der Sprache sich selbst überlassen oder nur auf den Verkehr unter einander angewiesen, sich unter sich eine Sprache und mit der Sprache ein vernünftiges Welt- und Selbstbewusstsein erfänden. Die Kinder würden Thiere bleiben, wie jenes bis zum zwölften Lebensjahr unter Thieren des Waldes aufgewachsene Mädchen im südlichen Frank-

reich, deren Erlebnisse mit Recht die Aufmerksamkeit so vieler anthropologischer Schriftsteller auf sich gezogen haben; es wäre denn, dass ein Wunder der göttlichen Allmacht sich ihrer annähme. Was nun, so müssen wir demzufolge fragen, was hat den erstgeborenen Individuen des menschlichen Geschlechts die Stelle jener erziehenden Einwirkung, deren sie ja doch nicht in geringerem Grade, als die nachgeborenen, bedurft haben werden, sondern um so mehr, je weniger ihre Anlagen schon eine durch Vererbung befestigte Gestalt erlangt hatten: was hat ihnen die Stelle einer solchen vertreten können? Es ist vergeblich und wird vergeblich bleiben, hier nach einem Moment natürlicher Causalität sich umzuschauen. Es bleibt schlechterdings nichts übrig, als die Unumgänglichkeit eines schöpferischen Anfangs anzuerkennen. Die Modalität solches Anfangs aber werden wir, wenn wir uns wissenschaftlich treu bleiben wollen, an dieser Stelle nicht in anderer Weise vorstellen dürfen, als an jeder andern Stelle, wo wir eine ausdrückliche Schöpferthat des persönlichen Gotteswillens anzunehmen uns genöthigt fanden.

Einen Einwand gegen die Annahme eines in diesem, gewiss nicht dogmatisch beengten Sinne göttlichen Ursprungs der Sprache könnte man vielleicht von dem Umstande entnehmen wollen, dass, wenn auch der erste Ursprung der Sprache sich dem Blicke des geschichtlichen Forschers entzieht, dagegen doch, einmal entstanden, die Sprache, die menschliche Sprache überhaupt und jede einzelne Volkssprache, zu einem Object geschichtlicher Entwicklung wird, einer rein menschlichen, wie andere menschliche Geisteswerke. Es liegt nahe, hievon einen Rückschluss zu ziehen auch auf die Anfänge der Sprachentwickelung im menschlichen Geschlecht, und somit auch bei dieser den göttlichen Schöpferwillen nicht in anderer Weise betheiligt zu glauben, als bei allem Thun und Wirken der Creatur als solcher. Dennoch können wir aus dem bereits angeführten Grunde diesen Schluss nicht für einen giltigen anerkennen. Es steht ihm aber auch noch eine unmittelbar aus dem Gebiete der grossen Gesammtresultate der empirisch-linguistischen Forschung selbst zu entnehmende Erwägung entgegen. Wie unendlich inhaltreich und mannichfaltig auch die geschichtliche Metamorphose ist, in welcher durch Umbildung und Vermischung Volkssprachen aus Volkssprachen entstehen und die vorhandenen sich verändern: die grossen Grundformen des grammatischen Sprachbaues sind in keiner Sprache das Object einer geschichtlich zu verfolgenden Entstehung und Vervollkommnung. Sie stehen vielmehr in allen den Völkersprachen, die an ihnen Theil haben, gleich anfangs, gleich an der Schwelle der geschichtlichen Entwickelung, in einer Vollendung da, zu welcher die weitere Entwicklung, welche Wege sie auch gehe, nichts Wesentliches hinzuzufügen vermag, wohl aber sie vielfach abschwächt. Wie andere Werkzeuge, so hat auch dieses grosse Gesammtwerkzeug der menschlichen Vernunft, die Sprache, unter mehrfacher Nachbesserung zwar so für den logischen wie für den praktischen Gebrauch, doch

durch den Gebrauch selbst sich allmählig abstumpfen müssen, so dass, als für sich bestehendes Kunstwerk angesehen, die Sprachen der Völker in den Perioden vorgeschrittner Geistesbildung eine geringere Vollkommenheit zeigen, als die Sprachen ihrer naturfrischen Vorfahren. Nirgends dagegen in der unübersehbaren Mannichfaltigkeit geschichtlicher Sprachbildung, welche in so vielfacher Beziehung der Mannichfaltigkeit organischer Gebilde des Pflanzen- und Thierreiches gleicht, nirgends treffen wir auch nur ein einziges Beispiel, dass eine ursprünglich rohe, bildungsarme Natursprache sich aus sich selbst heraus, durch eigenen Bildungstrieb auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung jene Formen erzeugt hätte, welche anderen Sprachen gleich von vorn herein als ein ursprüngliches Erbtheil ihres vorgeschichtlichen Werdeprocesses mitgegeben sind. Und so stehen denn diese letzteren, die so reichen und so fein durchgebildeten Sprachen des frühesten Alterthums, namentlich die des indo-germanischen Sprachstammes, vor unsern Blicken recht eigentlich als Denkmale einer Schöpfungsarbeit, welche so deutlich, wie kaum ein anderes Schöpfungswerk, den doppelten Factor aller kosmogonischen Processe, das Zusammenwirken einer göttlichen und einer creatürlichen Potenz, an sich erkennen lassen. Ihre Entstehung werden wir uns recht eigentlich als ein „Zungenreden“ (*γλώσσαις λαλεῖν*) vorzustellen haben, ganz eben so durch einen Act lebendiger Theopneustie angeregt, wie das Zungenreden der ersten Christen, aus welchem ja gleichfalls eine neue Sprache hervorgehen sollte, die Sprache des „heiligen Geistes“, das heisst die Möglichkeit einer geordneten Wechselmittheilung der Segnungen dieses Geistes im Schoosse des christlichen Gemeindelebens.

651. So aus schöpferischer That der Gottheit und der zur ersten Thätigkeit der freien Vernunft von ihr angeregten Creatur hervorgegangen, verhält sich das objective organische Gebäude der Sprache zur Subjectivität des natürlichen Vernunftgeschöpfes entsprechend, wie zur Subjectivität des lebendigen und persönlichen Gottes der Inbegriff der intelligiblen Welt, die ewigen Wahrheiten oder Möglichkeitsbestimmungen der reinen Vernunft, die „absolute Idee“ (§ 434). Sie selbst, die absolute Idee, geht sammt der Totalität ihres Inhalts in die Sprache ein. Sie gestaltet sich in derselben zu einem Schematismus von Denk- und Erkennungsformen, durch welche die inwohnenden Bestimmungen der Idee sich dem Bewusstsein zwar nicht in ihrer ursprünglichen Reinheit und Absolutheit, wohl aber in der Gestalt darstellen, wie sie, schon erfüllt mit dem im Elemente der Empfindung und Vorstellung sinnlich sich ausprägenden Weltinhalte, von der Vernunft des Menschengeistes in ihrem Werdeprocesse ergriffen, zu Formen ihres Denkens und Erkennens, ihres Welt- und Selbstbewusstseins ausgeprägt werden. Durch den Besitz dieser Formen,

durch ihre Einverleibung in das Gedächtniss und durch den Mechanismus ihrer Anwendung mittelst des Verstandes auf den gegebenen Inhalt der Welterfahrung, wird der Mensch und wird, wie wir nach dem Allen anzunehmen berechtigt sind, die zum Vernunftleben berufene Creatur allerorten auch ausserhalb der irdischen Daseinssphäre ganz eben so thatsächlich zum wirklichen Vernunftsubjecte, zur Persönlichkeit, wie Gott durch den Act der Besitzergreifung von der absoluten Idee und von dem ihr inwohnenden intelligiblen Universum (§ 428 f.).

Kant, in der Kritik der reinen Vernunft, spricht von einem „Schematismus des reinen Verstandes", von einem Systeme von „Schemen", das heisst nach ihm von „Producten und gleichsam Monogrammen der reinen Einbildungskraft *a priori,* wodurch und wonach die Bilder erst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruiren." Zu derartigen Schemen werden nach Kant die „reinen Verstandesbegriffe", die „Kategorien", durch ihre Verbindung mit der Zeitform, in welche sie hineinzubilden ihm als das „apriorische" Werk oder Geschäft der „reinen Einbildungskraft" erscheint. — Ich kann mich in dieser Modalität der Lehre Kant's nicht anschliessen, aus dem Grunde nicht, weil ich die Zeitform, eben so wie die Raumform, welche Kant dort gleichfalls wenigstens in zweiter Linie mit herbeizieht, für ursprünglich den Kategorien verbunden und nicht erst hinterher auf die Kategorien, oder die Kategorien auf sie, aufgetragen erkenne. Dagegen halte ich diesen Kantischen Begriff des „Metaschematismus der reinen Vernunft" für wohl geeignet, als Ausdruck für die Eigenthümlichkeit des geistigen Schöpfungsprocesses zu dienen, aus welchem die Bildung der Sprachen hervorgeht; und kaum kann ich mich der Vermuthung entschlagen, dass derselbe, wäre es auch mehr in unbewusster Weise, bei den epochemachenden Untersuchungen Wilhelms von Humboldt im Hintergrunde gestanden haben möge, da ja in diese bekanntlich die Gedankenbildung der Kantischen Schule als ein bedeutender Factor eingetreten ist. Allen sprachlichen Gebilden, Wörtern sowohl als grammatischen und syntaktischen Formen, liegen „Kategorien" zum Grunde, und der Gesammtheit aller dieser Gebilde, dem einheitlichen Organismus des Sprachganzen das nicht von dem menschlichen Verstand künstlich gemachte, sondern in der absoluten Vernunft von Ewigkeit her bestehende System der Kategorien, die „Idee." Dieses absolute Prius aller Vernunftthätigkeit prägt sich in den sprachlichen Gebilden aus durch das relative Prius einer productiven Arbeit, für deren Subject, mit Kant, den Namen der „reinen" oder auch der „transscendentalen Einbildungskraft *a priori*" zu brauchen nicht ohne Unbequemlichkeit ist, eben darum, weil das Prius eben nur ein relatives, also nicht ein „reines", sondern bereits ein „empirisches" ist. Indess wird durch diese Ausdrucksweise der Gegenstand doch immerhin so

charakteristisch bezeichnet, dass es wohl als erlaubt gelten mag, dieselbe zu diesem Behufe, mit Anempfehlung nur eben der nöthigen Vorsicht, herbeizuziehen. Die Idee, die absolute Idee, sammt dem in ihr enthaltenen Systeme der Kategorien oder reinen Möglichkeitsbestimmungen liegt nicht unmittelbar als Object vor der creatürlichen Vernunft mit klarer Durchsichtigkeit ausgebreitet, wie vor der göttlichen. Vielmehr, wie die creatürliche Vernunft als lebendiges Subject aus der Materie, aus sinnlicher Empfindung und Vorstellung emporwächst, so vermag sie auch jene Denkformen nicht gleich von vorn herein in ihrer Reinheit und Absolutheit zu erfassen. Auch für sie zwar sind dieselben, wie für die göttliche Vernunft, das Object aller Objecte; sie muss vor allem Andern sich ihrer bemächtigen, weil der Verstand ohne sie kein anderes Object als Object zu erfassen vermöchte. Aber weil die Vernunft auch in diesem Uracte ihres Bewusstseins an die Sinnlichkeit gebunden bleibt, so nimmt sie mit demselben eben den Charakter an, welchen wir mit dem Namen der „transscendentalen Einbildungskraft" bezeichnen können. Diese erste Vergegenständlichung der Idee und der Kategorien ist zugleich eine Materialisirung derselben für das Bewusstsein, eine Hineinbildung in sinnliche Formen, in die Formen oder Schemen der Sprache. So wiederholt sich an dieser Stelle das allgemeine Werk des Schöpfungsprocesses, die Hineinbildung der Idee in materielle Daseinsformen. Es wiederholt sich in der dem Begriffe dieser Schöpfungsstufe entsprechenden Weise, als Hineinbildung der Idee in eine Daseinsform, die, während sie darin allen vorangehenden gleicht, dass sie das, was sie ist, nicht sowohl für sich selbst ist, als für die lebendige Creatur, welche durch sie zur Actualiät der Vernunft, zum Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein erhoben werden soll, zugleich sich darin von jenen vorangehenden Daseinsformen unterscheidet, dass sie unmittelbar diesem Zwecke dient, während dort das Verhältniss nur ein mittelbares ist. Darum auch ist die Sprache, obgleich nach der einen Seite noch ihrerseits eine Materialisirung der Idee, doch nach der andern die Befreiung von der Materie; ihr Gebilde ist nicht selbst mehr Materie, nicht selbst mehr materielles Dasein, sondern nur ein in seiner Identität auf die Materie und ihre Daseinsformen überall zurückbezogenes. Und so ist denn die Sprache auch ein Mechanismus, nicht genau in demselben Sinne, wie jede materielle Gestaltung unmittelbar als solche ein Mechanismus ist oder einen Mechanismus in sich schliesst (§ 582. 611. 620. 628), aber in einem analogen. Die in die Wörter, in die grammatischen und syntaktischen Formen hineingebildeten Gedanken haben als nicht ein für sich Lebendiges, sondern nur Mittel des individuellen Gedankenlebens, im Elemente der Sprache zunächst nur ein todtes und träges Dasein, ganz eben so wie alle materiellen Dinge. Sie gewinnen nur im Gebrauche die Realität, die sich auch in ihnen, ganz eben so wie in den körperlichen Dingen, durch den Causalzusammenhang bethätigt, in welchen sie, durch spontanes teleologisches Thun eines selbstbewussten Willens in Bewegung gesetzt, überall zugleich

als Wirkung und als Ursache eintreten, als Wirkung ideeller Bewegungen und als Ursache anderer gleichfalls ideeller Bewegungen.

Die Sprachschöpfung so wenig, wie irgend eine der bisher in Betrachtung gezogenen Schöpfungsstufen, wird nach dem Allen etwa nur als eine particulare Gestaltung des Geisteslebens innerhalb der Menschenwelt zu betrachten sein. Die Allgemeingiltigkeit ihres Begriffes für alle Weltregionen, in welchen es überhaupt zur Auswirkung eines creatürlichen Vernunftlebens kommt: sie ist genau die nämliche, wie bei jenen. Dieser Satz mag Manchen sogar derer als eine Paradoxie erscheinen, welche in Bezug auf die Erzeugnisse der äusseren Natur sich eher zur Annahme einer Gleichheit der Grundformen für alle Gebiete der Schöpfung entschliessen. Denn schwerer noch als anderwärts geht man bei Gestaltungen, in welchen die menschliche Willkühr einen Spielraum hat, daran, eine Gesetzmässigkeit anzuerkennen, die bis in die allgemeinsten Grundbedingungen alles Daseins zurückreicht. Hat man sich jedoch verständigt über die Bedeutung, welche in allen kosmogonischen Acten ohne Ausnahme der creatürlichen Spontaneität zuzusprechen ist: so leuchtet ein, dass in dieser Beziehung kein wesentlicher Unterschied besteht zwischen der Sprachschöpfung und den dieser Schöpfung vorangehenden Stufen und Stadien der Naturschöpfung. Das Reich der Klänge in seiner organischen Beziehung zum animalischen Stimm- und Gehörorgan hat ganz eben so, wie alle andern Hauptformen der sinnlichen Erscheinungswelt, seine Wurzel in dem allgemeinen Wesen des körperlichen Daseins. Es ist kein Grund vorhanden, seine Bedeutung auch für Seelen- und Geistesleben als eine zufälligere oder enger umgrenzte anzusehen, als etwa die Bedeutung des Lichtes oder die Bedeutung der Gesetze des allgemeinen physikalischen Mechanismus. Dem entsprechend begründet sich der Gebrauch, welcher von dem Reiche der Klänge, von dem animalischen Stimm- und Gehörorgan in der Bildung der Sprachen gemacht wird, auf die allgemeine Natur der Vernunft und die darin enthaltenen logischen Gesetze ihrer Thätigkeit, in einer Weise, die an Allgemeinheit und Nothwendigkeit den Grundformen des körperlichen Daseins nichts nachgiebt. Es ist daher Grund vorhanden, wenn wir alle geschichtlichen Sprachgebilde für particuläre, empirisch bedingte Erzeugnisse des Schöpfungsprocesses erkennen, analog den besonderen, empirischen Thier- und Pflanzenformen der irdischen Daseinssphäre, doch dem Begriffe der Sprache, des objectiven sprachlichen Organismus überhaupt, genau dieselbe Allgemeingiltigkeit für alle Daseinssphären einzuräumen, wie etwa dem allgemeinen Begriffe der Pflanze als solcher, des Thieres als solchen. Nur unter dieser Voraussetzung war denn auch für uns, nach den von vorn herein (§ 565) festgestellten Grundsätzen, hier, in diesem ersten Abschnitte der philosophisch-theologischen Schöpfungslehre, der Ort zur Abhandlung dieses Begriffs.

652. Durch die Schöpfung der Sprache, und nur erst durch sie, wird die Vernunft für den Menschen, und nicht für den Men-

schen allein, sondern für jedwedes mögliche Geschlecht creatürlicher Vernunftwesen, zum Gattungscharakter. Die Gedankenwelt des Bewusstseins, in dem organischen Baue der Sprache zu einem sinnlich wahrnehmbaren Schematismus materialisirt, sie gewinnt durch denselben Schöpfungsact, welcher sie nicht in vorübergehender, sondern in beharrender Weise den ins Unendliche beweglichen Lauten der menschlichen Stimme einverleibt, die Eigenschaft einer beharrenden, zugleich mit den sinnlichen Eigenschaften des leiblichen und des Seelenlebens durch organische Fortpflanzung übertragbaren Anlage oder Seelenkraft. Als solche, als geistige Vernunftanlage, als Verstand und Gedächtniss wird sie zwar auch in jedem einzelnen Individuum des Geschlechtes, eben so wie in dem Geschlechte als Ganzen, nur durch eigene Selbstthätigkeit des Denkens zur Actualität eines Selbst- und Weltbewusstseins hindurchgebildet. Indess wartet diese Selbstthätigkeit, um zu ihrem Ziele hingeleitet zu werden, fortan nicht mehr in jedem Einzelnen eines erneuten Schöpfungsactes. Sie entzündet sich immer neu wieder am Lichte der allgemeinen Vernunft des Geschlechtes im Wechselverkehr seiner Glieder; daher denn in jedem einzelnen dieser Glieder der Uebergang von der Potentialität der Vernunftanlage zum Actus des Vernunftbewusstseins naturgemässer Weise, wo er auf normalem Wege erfolgt, mit der Aneignung oder Erlernung der Sprache zusammenfällt.

Bereits in obiger Entwickelung war der Satz enthalten, dass Vernunft und Sprache im menschlichen Geschlecht und in aller Creatur sich einander wechselseitig bedingen. Daher in der lebendigen Anschauung der h. Schrift so überall durchgehend die Neigung, den Begriff der Sprache und des Sprechens selbst auf die Gottheit zu übertragen und auch die Offenbarung, die aus der lebendigen Natur dem vernünftigen Geiste des Menschen entgegenstrahlt, als ein Sprechen zu bezeichnen (Ps. 19, 2 ff.) — Die Vernunft ist allerdings die begriffliche Voraussetzung der Sprache; aber was factisch der Schöpfung der Sprache in der Creatur vorangeht, das kann noch nicht Vernunft, es kann nicht einmal im eigentlichen Wortsinn Vernunftanlage genannt werden. Denn zwischen diese nur erst physische Anlage (§ 632. § 648) und die Wirklichkeit der Vernunft tritt noch ein Schöpfungsact in die Mitte, die Schöpfung der Sprache. Durch diese erst wird die Vernunft zur wirklichen Anlage oder Seelenkraft in den Individuen des Geschlechtes, dem nun erst, durch die Sprachschöpfung, sein Gattungscharakter aufgeprägt ist, der erbliche, das Geschlecht als Vernunftgeschlecht von allen blos animalischen Gattungen unterscheidende. Dass nämlich die Vernunft im Menschen, und voraussetzlich in allen die analoge Schöpfungsstufe einnehmenden Creaturen

die Bedeutung eines Gattungscharakters hat: darüber kann, obgleich sie nicht als Actus dem Menschenkinde angeboren wird, doch aus dem Grunde kein Zweifel sein, weil nur der Mensch, aber kein anderes Thier, der Erziehung zur Vernunft fähig ist, trotzdem dass auch andere Thiere eines sporadischen Denkvermögens nicht entbehren (§ 646). Diese Erziehung erfolgt, wo sie auf normale Weise vor sich geht, durch Erlernung der Sprache; aber der Umstand, dass ihre Möglichkeit auch da nicht ausgeschlossen bleibt, wo durch einen zufälligen Naturmangel das Sprachvermögen gelähmt ist, die Erfahrung, die man so vielfältig an Taubstummen macht, ist allerdings beweisend für den Satz, dass die Vernunftanlage nicht schlechthin zusammenfällt mit dem physischen Sprachvermögen. Diese Anlage als solche nun: sie werden wir nach allem Obigen nicht umhin können, als Gegenstand eines eigenthümlichen Schöpfungsactes zu denken, begrifflich jedenfalls zu unterscheiden von dem Acte, wodurch dem Menschen sein physisches Sprachorgan anerschaffen ist. Wie nun aber sollen wir uns bei einem solchen Schöpfungsacte die creatürliche Mitwirkung denken, die bei keinem Schöpfungsacte fehlen kann? Sicherlich nicht als ein von der Spontaneität des Denkens, um dessen Consolidirung zu einem beharrenden, organisch lebenskräftigen Dasein es sich handelt, Abgetrenntes, sondern als ein mit den ersten sporadischen Denkacten der Creatur, in welcher die Vernunftanlage sich verwirklichen soll, Zusammenfallendes. So fordert es die Natur dieser mitwirkenden Thätigkeit der creatürlichen Potenz, bei welcher allenthalben die höchst mögliche Gleichartigkeit der schöpferischen Ursache mit der in die Substanz der Creatur einschlagenden Wirkung vorauszusetzen ist. Steht aber dies einmal fest, so ist auch kein Grund vorhanden, den Schöpfungsact, von welchem hier die Rede ist, abgetrennt zu denken von den schöpferischen Acten, aus welchen das Gebilde der Sprache hervorgeht. Es tritt hier im Grossen, in Bezug auf das Ganze des Geschlechts derselbe Fall ein, den wir tagtäglich im Besondern und Einzelnen an hundert und aber hundert Beispielen der anthropologischen und psychologischen Erfahrung zu beobachten Gelegenheit haben. Die Gewohnheit eines Thuns, einer thätigen Kraftübung wird zu einer Anlage der physischen Natur, und vererbt sich zugleich mit andern Anlagen, mit andern physischen und geistigen Eigenschaften. Die Metamorphose der auf Erzeugung der Sprache gerichteten Vernunftthätigkeit, die Umsetzung, wenn man will, des objectiven Gebildes der Sprache selbst in eine subjective Vernunftanlage, welche, durch Zeugung sich von Geschlechtern zu Geschlechtern vererbend, nun erst den beharrenden Gattungscharakter der Menschheit ausmacht: sie ist an sich nicht wunderbarer, als jedwede Vererbung von Anlage und Eigenschaften, die sich in Individuen und Geschlechtern durch beharrliche Thätigkeit nach bestimmter Richtung ausgebildet und gesteigert haben, auf deren Nachkommen. Und in diesem Sinne nun meine ich, dass es Wahrheit hat, wenn z. B. Hegel den Begriff des G e d ä c h t n i s s e s mit dem der Sprache in Verbindung bringt. Der Sinn ist dabei kein ande-

rer, als eben dieser, dass in jedwedem lebendigen Geschöpf das Gedächtniss als Seelenvermögen thatsächlich bedingt ist durch das Vermögen der Sprache, das Gedächtniss als wirklicher Besitz eines Wissens durch den Besitz entweder der Sprache selbst oder eines Surrogates der Sprache. Eine dem Gedächtniss verwandte, als unumgängliche Voraussetzung dazu gehörige Naturkraft besteht zwar auch in den Thieren: die Kraft spontaner Reproduction sinnlicher Empfindungen und Vorstellungen. Sie besteht in Folge jener organischen Verschmelzung und Formirung der Elemente des Empfindungslebens, welche schon in den höhern Sinnen, besonders im Gesichtssinn vor sich geht und von dort ihre Erzeugnisse an die Spontaneität der Einbildungskraft, diese höhere, mit Trieb- und sinnlicher Vorstellungskraft in Eins gesetzte Potenz des träumenden Seelenlebens (§ 624), abgiebt. Schon dieses sinnliche Reproductionsvermögen, schon die nach der einen Seite durch den Mechanismus der Sinnlichkeit, nach der andern durch psychische Spontaneität bestimmte „Association der Vorstellungen", wird häufig in der Ausdrucksweise des gemeinen Lebens und wurde von den Philosophen des Alterthums auch in wissenschaftlichem Zusammenhange dem „Gedächtniss" zugeschrieben. (So finden wir bei Aristoteles den Begriff der *μνήμη* an den der *φαντασία*, nicht an den der *νόησις* geknüpft, und zwar einen Unterschied angenommen zwischen Thieren ohne Gedächtniss und Thieren mit Gedächtniss, aber nicht zwischen dem Gedächtnisse der Menschen und dem der Thiere. Indess haben, nach dem Vorgange des Origenes und des Augustinus, bereits die Philosophen des Mittelalters in diesem Puncte den Aristoteles aus sich selbst berichtigt; sie haben nachgewiesen, wie es in dessen eigenen Sätzen über die Natur des *intellectus* liegt, dass ihm, und nicht dem sinnlichen Vorstellungsvermögen, die *vis conservativa specierum* zukommt). Dem nun gegenüber müssen wir bemerken, wie dem animalischen Reproductionsvermögen das eigenthümliche und wesentliche Merkmal des Gedächtnisses abgeht: das Standhalten der Vorstellungen für die Thätigkeit des reflectirenden Denkens. Die Thätigkeiten der Thierseele, welche man dem Gedächtnisse zuzuschreiben pflegt, sind an sich selbst noch keine reflexiven Acte. Sie sind einfach eine durch die organischen Beziehungen des innern Seelenlebens vermittelte Wiederkehr früher erlebter Empfindungen und Vorstellungen, ohne eine eigentliche Vergegenständlichung, ohne ausdrückliche Unterscheidung der subjectiven und der objectiven Seite des Erlebnisses. Gerade dies aber, diese doppelseitige Vergegenständlichung des subjectiv Erlebten, der Empfindung, der Vorstellung als solcher, und ihr gegenüber des äusseren Objectes der Empfindung, der Vorstellung: gerade dies ist bei dem Gedächtniss im engeren Wortsinn das eigentlich Wesentliche. Dem Gedächtniss in diesem Sinne ist überall nur ein solcher Inhalt einverleibt, der in ihm eine doppelte Stelle findet, eine subjective als Moment des Selbstbewusstseins, und eine objective als Moment des Weltbewusstseins. Sie aber, diese Vergegenständlichung, sie ist,

wie wir gezeigt haben, bedingt durch den Schematismus der Sprachzeichen, welcher das zeitliche Geschehen ausdrücklich als zeitliches fixirt und dadurch allein es ermöglicht, dass die subjective Totalität dieses Geschehens sich im Bewusstsein zu einem Gegenbilde gestaltet gegen die objective Totalität des im Raume für die Anschauung des äussern Sinnes Ausgebreiteten, und gleich dieser im begreifenden Denken sich zusammenfasst zur Einheit einer Gesammtanschauung. Darum sind Gegenstand gedächtnissmässiger Erinnerung für den Menschen überall nur solche Erlebnisse, in welche er durch den Gebrauch der Sprache oder eines künstlichen Surrogates der Sprache schon eine Thätigkeit des reflectirenden Denkens hineingelegt, und den flüchtigen Stoff der Empfindung und Vorstellung dazu gebracht hat, einer weiter vorschreitenden und in diesem Vorschreiten stets wieder auf das Vorangehende zurückkehrenden Reflexion Stand zu halten. Alles was nicht in dieser Weise fixirt ist, so namentlich sämmtliche vor dem Erlernen der Sprache in das unbewusste Seelenleben eingetretenen Anschauungen, und so in ganz ähnlicher Weise auch die Traumvorstellungen der schlummernden Seele: alles das taucht in der Erinnerung wohl gelegentlich wieder auf, durch Kraft jenes rein animalischen, den Menschen mit den Thieren gemeinsamen Reproductionsvermögens der inneren Bildkraft; aber der Mensch hat das nur in d i e s e r Weise von ihm Erlebte eben so wenig in der Gewalt seines Selbstbewusstseins, wie das Thier die gesammte Masse seiner Erlebnisse. — Was solchergestalt von dem Gedächtniss: ganz das Entsprechende gilt auch von der Kraft und Thätigkeit des V e r s t a n d e s, welcher von diesem S t e h e n des zuvor flüssigen und flüchtigen Inhalts seiner Gegenständlichkeit in deutscher Sprache den Namen hat, wie in griechischer das W i s s e n, die W i s s e n s c h a f t (*ἐπίστασθαι*, *ἐπιστήμη*). Der Verstand (*διάνοια* bei Platon und Aristoteles, aber auch, mit directer Beziehung auf seinen Zusammenhang mit der Sprache: *τὸ λογικόν*, *τὸ λογιστικόν*, — *ratio* nach dem älteren, *intellectus* nach dem bei den Neuern üblich gewordenen Wortgebrauch) ist nicht ein von der Vernunft real unterschiedenes Seelenvermögen, so wenig wie das Gedächtniss. Er ist die Vernunft selbst in ihrer auf den Inhalt sinnlicher Anschauung und Vorstellung gerichteten, durch Vernunftbegriffe zwar geleiteten, aber nicht mit den Vernunftbegriffen selbst, es wäre denn in rein analytischer Weise (so namentlich in der Mathematik) beschäftigten Thätigkeit. (*Ratio et intellectus sunt una potentia. — Ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere. Thom. Aq.*). Der Begriff des Verstandes entspricht dem aristotelischen Begriffe der potentialen oder leidenden Vernunft (*νοῦς παθητικός*, von den Scholastikern nicht nur durch: *intellectus p a ssibilis*, sondern auch durch: *intellectus p o s sibilis* wiedergegeben); doch nur in sofern, als das Bewusstsein der Idee, dieses eigentlichen oder nächsten Objectes der t h ä t i g e n (speculativen) Vernunft nur als Potenz, nicht als Actus in ihm enthalten ist. Dabei aber drückt er nicht sowohl die Potenz der Ver-

nunft als solche aus, als vielmehr den Actus, durch welchen diese Potenz im creatürlichen Vernunftwesen sich bethätigt, bevor sie zu der ihr eigenthümlichen Actualität des speculativen Denkens gelangt. Dieser Actus geht, als Actus, stets auf das Besondere und Einzelne, welches in dem Vernunftallgemeinen nur als eine Möglichkeit neben andern entgegengesetzten Möglichkeiten enthalten ist. Aber jedes verstandesmässige Denken eines Besondern und Einzelnen hat zu seinem nothwendigen Doppelgänger das Bewusstsein der Möglichkeit seiner Gegensätze. (Dies der Sinn des scholastischen Satzes: *omnis potentia rationalis est ad opposita*). — Das verstandesmässige Denken wird zum vernunftmässigen oder speculativen, wenn es über den Kreis dieser bedingten Möglichkeiten zum Begriffe der Einen, reinen, unendlichen und unbedingten Daseinsmöglichkeit fortgeht.

653. Mit dem Vorstellungsvermögen zugleich erfährt durch den Schöpfungsact, der aus der sinnlichen Seele eine vernünftige macht, auch das animalische Begehrungsvermögen (§ 633) eine Umwandlung. Die Triebe der sinnlichen Natur, indem sie sammt den in ihnen enthaltenen Wohl- und Wehegefühlen zu Gegenständen einer stetig fortgehenden Selbstbespiegelung werden, geben damit einen Theil ihres Inhalts und ihrer Macht an die reflectirende Thätigkeit als solche ab, an den Verstand und an die durch den Verstand von seinem Gebundensein unter die Unmittelbarkeit der sinnlichen Eindrücke befreite Einbildungskraft. Verstand aber und Einbildungskraft nehmen hinwiederum die Gestalt von Trieben an, welche, wenn auch nach wie vor auf sinnlicher Basis begründet, doch durch die das gesammte Bereich der Wechselwirkung des Individuums mit der Aussenwelt überschauende Kraft des vernünftigen Selbst- und Weltbewusstseins nicht nur andere gegenständliche Ziele erhalten, sondern auch in der Art und Weise ihrer Wirksamkeit bis zu ihrer sinnlichen Wurzel herab umgestaltet werden. Kraft solches Bewusstseins nämlich und kraft des perennirenden, durch den Gebrauch der Sprache vermittelten Wechselverkehrs der Glieder des Geschlechtes tritt jetzt in das gegenständliche Bereich des Denkens und des Erkennens auch der ganze Inbegriff der Beziehungen des Vernunftwesens zu andern Vernunftwesen seines Gleichen herein. Daraus aber erwächst eine neue, dem Vernunftgeschlecht eigenthümliche Classe von Trieben, in engster organischer Verzweigung zwar mit den sinnlichen und überall in die Bethätigung der sinnlichen übergreifend, aber zugleich ein anderes, ungleich weiteres Bereich sowohl von Zuständen als von Thätigkeiten mit sich führend: die gesell-

gen, oder, wie wir sie auch nennen können, die moralischen Triebe.

Nur wie im Fluge dürfen wir hier, um nicht von dem Ziele unserer Darstellung zu weit abzuirren, ein Daseinsgebiet berühren, welches der eigentliche Tummelplatz der aussertheologischen anthropologischen und psychologischen Untersuchung ist. Die Absicht solcher Berührung kann auch hier nur sein, die Puncte anzudeuten, an welchen diese Untersuchung ihre Fäden anzuspinnen hat, um in ihren Ergebnissen mit den Ergebnissen unserer Schöpfungstheorie übereinzustimmen. Alles kommt, wie man sieht, zu diesem Behufe darauf an, dass auch das, was man die praktische Natur des Menschen nennt, seiner allgemeinen Beschaffenheit und Gesetzmässigkeit nach gefasst werde als ein zusammengesetztes Ergebniss aus den Trieben der sinnlichen Natur und aus jener reflectirenden Thätigkeit, aus welcher mittelst der Sprachschöpfung das Selbst- und Weltbewusstsein entspringt. Nicht als ob, was aus diesen Factoren hervorgeht, nicht wirklich ein Neues wäre. Geht ja doch schon aus jeder chemischen Vereinigung materieller Elemente ein Körper mit wirklich neuen Eigenschaften hervor, keineswegs nur ein mechanisches Gemenge der Bestandtheile und ihrer Eigenschaften. Die Verschiedenheit der Triebe der menschlichen Natur von den thierischen hängt wesentlich an dem Bereiche der Gegenständlichkeit, welches dem Menschen durch sein Bewusstsein eröffnet wird. Der Trieb, der allgemeine Lebenstrieb der animalischen Natur wartet, so zu sagen, schon in den Thieren darauf, dass ihm diese Gegenständlichkeit eröffnet werde. So wie sie ihm durch das mit dem Vermögen der Sprache unmittelbar gegebene Vermögen einer stetigen Reflexion eröffnet ist, wirft er sogleich sich auf diese Gegenständlichkeit und erzeugt mittelst derselben neue Zustände und neue Thätigkeiten, deren Eigenthümlichkeit überall bedingt ist durch den Wechselverkehr mit der gegenständlichen Welt. Die Anfänge, die ersten Regungen dieser Zustände und Thätigkeiten lassen sich daher allerorten auch schon in der thierischen Natur beobachten; nur dass sie, in Folge des Mangels nicht zwar der Reflexion überhaupt, wohl aber einer stetigen, zum Selbstbewusstsein sich centralisirenden und zum Weltbewusstsein ausbreitenden Reflexion, dort nicht zur Reife gelangen. Wir werden im nachfolgenden Abschnitte bemerklich machen, wie die Gesammtheit dieser eigenthümlichen Triebe der menschlichen Natur, sofern sie nicht durch geistige Wiedergeburt, das heisst in jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit durch einen neuen Schöpfungsact, in eine Sphäre hinausgehoben sind, welche sie von den nur menschlichen eben so specifisch unterscheidet, wie diese selbst von den nur thierischen, (dem sogenannten „unteren Begehrungsvermögen"), von der Schrift mit diesen letzteren zusammengefasst werden unter der allgemeinen Kategorie des „Fleisches", im Gegensatze des „Geistes." Solche Zusammenfassung rechtfertigt hier vorläufig sich auch für die wissenschaftliche Betrachtung eben durch die Stetigkeit des Zusammenhangs, der zwischen den specifi-

schen Trieben der menschlichen und den allgemeinen der thierischen Natur gesetzt ist ausdrücklich mittelst jenes Princips der Reflexion, welches, in seiner Allgemeinheit auch der thierischen Natur nicht fremd, aus physischen Gründen (§ 648) erst in der menschlichen zu seiner vollen Bethätigung gelangt.

654. Das Wesen des vernünftigen Bewusstseins und die dadurch herbeigeführte Steigerung der animalischen Natur zu einem solchen Triebwerke des Seelenlebens, dessen Bewegung in allen ihren Momenten geknüpft ist an Thätigkeiten des reflectirenden Verstandes, giebt im Seelenleben des Menschen der Spontaneität des Denkens den Charakter selbstbewusster Wahl- oder Willensfreiheit. Der Begriff solcher Freiheit ist an und für sich im Gebiete des creatürlichen Daseins ganz von entsprechender Bedeutung, wie im inneren Wesen der persönlichen Gottheit (§ 467 f.). Wie nämlich in Gott, ganz eben so erwächst auch in der selbstbewussten Creatur die Freiheit der Wahl aus dem auf dem Gedankenwege der Reflexion sich erzeugenden Bewusstsein der Möglichkeit jener Functionen des Gemüths- oder Seelenlebens, welche, obwohl an sich selbst unabhängig von solcher Reflexion, doch mit ihrem Inhalt und ihren Erzeugnissen in sie eingehen; so dass der reflectirende Verstand eben durch das Bewusstsein ihrer Möglichkeit über sie zum Herren wird und damit die Natur des Willens annimmt.

655. Wille nämlich ist in der Vernunftcreatur zunächst nichts Anderes, als der in der Einheit des Selbstbewusstseins einheitlich zusammengefasste Inbegriff der natürlichen Triebe, der sinnlichen sowohl als auch der geselligen oder moralischen. Er verhält sich zur Gesammtheit dieser Triebe ganz entsprechend, wie in der Gottheit sich dieselbe Macht des selbstbewussten Willens zu den Kräften der innergöttlichen Natur verhält, durch seine Freiheit übergreifend sowohl über das Moment der Spontaneität oder Zufälligkeit, als auch über das Moment des Mechanismus oder der Naturnothwendigkeit in den Trieben. Die Triebe aber wirken in dem Willen als innere Bedingungen oder Motive seines freien Handelns; nicht mechanisch, sondern organisch in ihm vereinigt reihen sie sich als lebendige Glieder in das lebendige Ganze der Persönlichkeit ein, über welchem als gemeinsame Entelechie der Triebkräfte der freie Wille waltet, und welchem die eigenthümliche, in jedem menschlichen Individuum durch einen spontanen Werdeprocess herbeigeführte Mischung oder Tempe-

ratur der realen, darin vereinigten Elemente einen eigenthümlichen, von andern Individuen es unterscheidenden Charakter ertheilt.

Der Begriff der Freiheit, die *libertas arbitrii*, das *liberum arbitrium*, so wenig man sich zu allen Zeiten über seinen eigentlichen Inhalt einverstanden hat, und so sehr gerade die Bedeutung, die er in der Schrift hat, ein Anderes hätte sollen erwarten lassen, ist doch stets, nicht blos von Philosophen, sondern auch von Theologen, als unabtrennlich verbunden mit dem Begriffe des Willens, des vernünftigen, selbstbewussten Willens angesehen worden. *Liberum ac voluntarium sunt synonyma, ac voluntatem non liberam dicere, est perinde ac si quis dicere velit calidum absque calore.* (*Gerhard. loc. theol.*). Dergleichen Aeusserungen begegnen wir allerorten auch im Zusammenhange der christlichen Dogmatik, und gerade diejenigen Theologen bleiben am wenigsten zurück, welche dabei doch, dem Pelagianismus gegenüber, einzuschärfen nicht müde werden, dass diese Freiheit durchaus unkräftig ist, dem Menschen einen Werth, einen sittlichen Werth vor den Augen Gottes zu verleihen. — Was also ist diese Freiheit, welche bereits dem natürlichen Menschen zugesprochen wird, während man die höhere Freiheit, die „Freiheit der Kinder Gottes" ihm abspricht? Sicherlich ist sie auch in den Augen dieser Theologen ein Mehreres, als die sogenannte Freiheit, welche auch der unbedingte Determinismus dem Menschen, aber nicht dem Menschen allein, sondern wenn er folgerecht sein will, allen lebendigen Wesen zugesteht: das Vermögen der Thätigkeit, der Bewegung auch ohne äussern Anstoss, nur in Folge des Wirkens innerer Ursachen. Allgemein knüpft sich an ihren Begriff die Vorstellung selbstbewusster Herrschaft über ein Bereich der Möglichkeit zunächst innerer, dann aber auch nach Aussen gerichter Thätigkeiten und Bewegungen. Dass dieses Bereich überall nur ein begrenztes ist, wird zugestanden; man kann die Grenze enger oder weiter gezogen denken, ohne dass damit dem Begriffe der Freiheit an und für sich oder *in abstracto* Eintrag geschieht, und der Sinn der antipelagianischen Kirchenlehre ist eben dieser, dass in dem Bereiche, welches der Freiheit des natürlichen Menschen geöffnet ist, Handlungen von wahrem sittlichen Werth, heilskräftige Handlungen, nicht eingeschlossen sind. Aber dass innerhalb des solchergestalt durch die Natur des freien Wesens abgegrenzten Bereichs die Möglichkeit eine reale, die That des Willens also, in dem von uns für diesen Terminus festgestellten Sinne, eine spontane ist: das wird in alle Wege dabei vorausgesetzt, und eben so auch dies, dass diese Spontaneität, die Spontaneität des freien Willens, eine durch das ausdrückliche Bewusstsein der entgegengesetzten Möglichkeiten des Handelns vermittelte ist. Der Umstand, dass nur bei der Spontaneität des freien Willens die Möglichkeit unterschiedener und selbst unter einander entgegengesetzter Richtungen des spontanen Thuns ein Gegenstand des Bewusstsein ist: dieser Umstand erzeugt für den empiristischen Verstand, der jenseits der Grenzen dieses seines Bewusstseins dem Begriffe der Mög-

lichkeit, einer reinen absoluten Möglichkeit, keine Realität zugestehen will, die Täuschung, als ob nur hier, nur in dem selbstbewussten Geschöpfe, eine wirkliche Spontaneitat vorhanden, und als ob auch für dieses Geschöpf die Grenzen seines Selbstbewusstseins zugleich die Grenzen seiner spontanen Thätigkeit seien. Wir dagegen haben gerade in der jenseit des Bewusstseins liegenden Spontaneität der Lebensbewegungen den realen Grund erkannt, der uns auch zur Annahme einer selbstbewussten, freien Spontaneität erst wissenschaftlich berechtigt. Wir haben auch im Begriffe der Gottheit die Spontaneität der Natur ausdrücklich unterschieden von der Freiheit des Willens, und haben keinen Anstand genommen, diese Freiheit auf jene Spontaneität zu begründen. Was dort die innergöttliche Natur, das Entsprechende sind in der Creatur die Triebe; durch ihre Spontaneität ist die Freiheit des creatürlichen Willens ganz eben so bedingt, wie durch die Spontaneität des göttlichen Gemüthes die Freiheit des göttlichen Willens. Die Freiheit hat im natürlichen Menschen an und für sich kein weiteres Bereich, als die Spontaneität der Triebe; nur dass ihre Spontaneität in das Bewusstsein erhoben und damit zwischen den verschiedenen Thätigkeitsrichtungen der Triebe eine W a h l ermöglicht ist, unterscheidet sie von dieser. Im Begriffe dieser Wahl liegt allerdings eine formale Unendlichkeit, weil die Möglichkeit als solche, die sich im Bewusstsein der Vernunftcreatur vergegenständlicht (§. 643), eine unendliche ist. Dies der Sinn des u. A. von Herbert von Cherbury ausgesprochenen Satzes: *quatenus homo liber est, infinitus est.* Aber eine reale ist f ü r die Vernunftcreatur diese Möglichkeit doch immer nur in sofern, als sie in den Trieben als solchen sich bethätigt, während in Gott die Möglichkeit der Bethätignng durch die Kräfte der Natur mit der r e i n e n Daseinsmöglichkeit, dem absoluten Gegenstande seines Selbstbewusstseins, schlechthin in Eins zusammenfällt. Die sinnlichen Triebe und was ihnen zum Grunde liegt, die Empfindungen und Gefühle, die Vorstellungen und Wahrnehmungen sind für das Vernunftgeschöpf, wie für das blos sinnliche, zwar in ihrer Wurzel, dem träumenden Seelenleben, ein Spontanes; in ihrer erscheinenden Wirklichkeit aber sind sie überall bedingt durch den Mechanismus, den ursachlichen Zusammenhang der sinnlichen, und überhaupt der organischen Processe (§ 624 ff.). Erst im Elemente ihrer Reproduction durch reflectirendes Denken gewinnen sie aufs Neue den Charakter der Spontaneität; doch überall nur einer bedingten, einer in eben so unübersteigliche innere Schranken eingeschlossenen, wie die äussere Schranke dieser Spontaneität und der aus ihr erwachsenden Freiheit eine unübersteigliche bleibt. Nur diese Schranken pflegt der Empirismus der sensualistischen Schule, mit welchem auch der psychologische Realismus der Herbart'schen in dieser Beziehung auf gleichem Boden steht, gewahr zu werden, nicht die Spontaneität des Vorstellungs- und Gedankenlebens, von welcher als nicht der Willensfreiheit selbst, wohl aber der unumgänglichen Voraussetzung und Bedingung der Willensfreiheit, von allen bisherigen Phi-

losophen fast nur der grosse Duns Scotus einen ganz klaren Begriff gehabt zu haben scheint. Ihre Verleugnung aber zieht allerdings mit richtiger Consequenz auch die Verleugnung jedweder realen Bedeutung des Begriffs der Willensfreiheit nach sich.

Wie wenig nach dem Allen der freie Wille auch in der Creatur als eine zur Sinnlichkeit und zur Vernunft äusserlich hinzukommende Substanz zu betrachten ist: das wird einer weiter ausgeführten Nachweisung jetzt nicht mehr bedürfen. Der Wille ist eben nicht mehr und nicht weniger, als die Gesammtheit der Triebe, durch innere Reflexion ihres Inhalts im Selbstbewusstsein zusammengefasst zur Einheit einer spontanen, über die besondern Triebe übergreifenden Gesammttriebkraft. Darum ist auch in der Creatur, wie in Gott, alle freie Willensthat zuerst eine innerliche, und nur durch Vermittlung der innern eine äussere. Der Wille kann nicht eher die nach Aussen gehende Thätigkeit der Triebe und der in die Triebe eingegangenen lebendigen Kräfte leiten und beherrschen, als nachdem er der Vorstellungen und Gedanken Herr geworden ist, durch welche für die Triebe alle und jede nach Aussen gerichtete Thätigkeit vermittelt ist. Mittelst dieser seiner Herrschaft über Gedanken und Vorstellungen vermag dann der Wille jedem einzelnen Triebe, mit welcher Macht derselbe auch an und für sich über die Natur des Geschöpfes gebiete, Widerstand zu leisten. Er vermag es durch die im Sebstbewusstsein vereinigte Macht aller Triebe; jedoch nicht so, als wäre solche Gegenwirkung nur das Ergebniss einer mechanischen Summirung und Neutralisirung der als selbstständige Factoren in dem Willen fortwirkenden Triebkräfte. Vielmehr, durch ihre Spiegelung im Selbstbewusstsein, durch ihre Vereinigung und Durchdringung im Elemente des Selbstbewusstseins werden die Triebe zu etwas wesentlich Anderem, als sie es sind im Bereiche sinnlicher Unmittelbarkeit. In Kraft jener potentialen Unendlichkeit, die aller Denkthätigkeit inwohnt, erhebt sich ihr Wirken jetzt über den Mechanismus der Naturnothwendigkeit, an welchen sie durch das System der Sinne gebunden sind, ohne sich davon loszureissen; und der Begriff einer freien Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der Triebthätigkeit ist so gewiss nicht eine leere Abstraction, so gewiss die Möglichkeiten selbst, unter denen gewählt wird, auch als Möglichkeiten ein Reales sind, und nicht blos ein Scheingebild begrifflicher Abstraction. Auf der andern Seite gewinnt der Wille eben durch die in ihn eingehenden, in ihm sich aufhebenden Triebe einen thatsächlichen Gehalt, einen Charakter. Er ist keineswegs, wie er von abstract äquilibristischen Theorien so vorgestellt wird, nur der leere Gedanke, welcher, gleichgiltig gegen alle sinnliche Inhaltsbestimmungen und ohne von vorn herein etwas mit ihrer Natur gemein zu haben, über denselben schwebt und sich bald der einen, bald der andern zuwendet. Er ist vielmehr der von dem Inhalt aller Triebe erfüllte, einheitliche Grundgedanke des Selbstbewusstseins, individuell gefärbt nicht sowohl durch das zufällige Vorwiegen des einen oder andern der Triebe,

oder durch die schon vor ihrem Durchgange durch das Bewusstsein entschiedene Bestimmtheit ihrer gegenständlichen Richtung, als vielmehr durch einen Uract, oder durch eine Reihe von Uracten innerer Freiheit, — *libertas specificationis* möchten wir sie mit den Scholastikern nennen, — wodurch eben in der Mischung selbst neue Bestimmungen hervortreten, deren Möglichkeit eine eben so unendliche ist, wie die Unendlichkeit des Elementes, in welcher die Umschmelzung der Triebe zur Substanz des Willens stattfindet. Und so verhält sich denn der freie und in sich einige Wille zur Vielheit der Naturtriebe ganz entsprechend, wie im lebendigen Organismus als solchem die Seele, das einheitliche Lebensprincip, zur Vielheit der stofflichen Kräfte, welche im organischen Leibe zur Einheit zusammengebunden sind. So wenig, wie die Seele mit diesen Kräften, eben so wenig darf der Wille mit den Trieben verwechselt werden; wie Solches überall da geschieht, wo der Name des Willens, wie so häufig, auch selbst auf die unbewusste Natur übertragen wird. Eben so wenig aber darf auch anderseits den Trieben der Wille als eine Substanz, die neben ihnen in der Seele besteht und auch unabhängig von ihnen bestehen könnte, gegenübergestellt werden. In der Gottheit allerdings besteht der Wille, der freie persönliche Wille ohne die Gebundenheit sinnlicher Triebe. Aber auch in der Gottheit ist der Wille nicht zu denken ohne die reale Basis einer innergöttlichen Natur. (*Voluntas non potest esse primum; primum enim, in quo prima potentia est agendi, est illud, quod dat formam operi (forma formans), et non illud, quod jubet et praecipit opus fieri. Albert. M. de Caus. et Proc. univ. III,* 4). Zur Natur verhält der Wille sich in Gott ganz entsprechend, wie in der Creatur zur Gesammtheit der Triebe, die ja auch ihrerseits, als lebendige Natur, ein der innergöttlichen Natur Verwandtes, ein auf die Voraussetzung einer rein innerlichen spontanen Productivität, die Wurzel alles creatürlichen Seelenlebens, gleichsam Aufgetragenes sind. Auch in Gott ist das Moment, welches zwischen Natur und Willen in die Mitte tritt und die immanent teleologische Stellung dieser beiden zu einander, den Uebergang von der Spontaneität der einen zur Freiheit des andern bedingt, kein anderes als das Selbstbewusstsein (§ 466), und mit dem Selbstbewusstsein zwar nicht, wie in der Creatur, das Weltbewusstsein, wohl aber das Bewusstsein der absoluten Idee oder Daseinsmöglichkeit, welches sich zum Weltbewusstsein ganz eben so verhält, wie die absolute Spontaneität der innergöttlichen Natur in dem Hervorbringen ihrer immateriellen Gestalten oder Gedankengebilde (*species depuratae a materia sive denudatae. Albert. l. l.* 3) zu der Gebundenheit oder organischen Nothwendigkeit der animalischen Triebnatur.

656. Wesentlich der Begriff, dessen Verwirklichung in einem Geschlecht animalischer Creaturen thatsächlich bedingt ist in der hier von uns dargelegten Weise, der Begriff des durch Verstandesthätigkeit und Sprache zum Welt- und Selbstbewusstsein, und durch Welt-

und Selbstbewusstsein zur Persönlichkeit und Willensfreiheit erhobenen Seelenlebens ist gemeint, wenn die heilige Urkunde von dem Menschen sagt, dass Gott ihn nach seinem Bilde erschaffen hat (§ 635). Diese Aussage, welche durch die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes wiederklingt, eben sie vertritt in ihr die Stelle einer ausdrücklichen Unterscheidung der Vernunft- und Willenskräfte der Menschenseele von den Vorstellungs- und Begehrungskräften der Thierseele. Die Originalsprache des Alten Testamentes hat keine Wörter, welche in ganz unzweideutiger Weise den reflexiven Act des Denkens bezeichneten, und sämmtliche auf der Voraussetzung dieses Actes beruhende Seelenkräfte, im Unterschiede der blos sinnlichen, also auch die Kraft des Willens. Das Neue Testament aber, auch wenn es sich der Ausdrücke bedient, in welche die philosophische Sprache der Griechen das Bewusstsein solches Unterschiedes hineingelegt hat, legt doch nicht seinerseits in dieselben ein entsprechendes, den Begriff der obern Seelenkräfte von dem der unteren scharf abgrenzendes Bewusstsein. Aber der Mangel solches Bewusstseins ersetzt in beiden Testamenten sich durch den energischen Begriff des Ebenbildes der Gottheit, welches nur der Menschenseele, aber nicht der Thierseele eingepflanzt ist. In diesem Begriffe erkennen wir die eigenthümliche Weise, wie es der göttlichen Offenbarung geziemte, das Wesen der Vernunft und den Unterschied der vernünftigen Seele von der nur sinnlichen dem menschlichen Bewusstsein zur Anschauung zu bringen.

Die neuere Bibelwissenschaft ist reich an Versuchen, eine vollständige Psychologie und Erkenntnisslehre aus der Schrift heraus zu entwickeln. Es wäre indess zu wünschen, dass man es bei denselben nicht unterlassen hätte, sich vor Allem über einen Umstand zu verständigen, ohne dessen sorgfältige Beachtung ein für die Theologie erspriessliches Resultat aus solchen Untersuchungen nicht zu erzielen ist. Eines nämlich wird man, wenn man aufrichtig sein will, in den Worten und Wendungen, durch welche in beiden Testamenten die Eigenschaften, die Kräfte und Thätigkeiten des Seelenlebens bezeichnet werden, jederzeit vermissen: den klaren und unzweideutigen Ausdruck für den Unterschied des vernünftigen von dem blos sinnlichen, des menschlichen von dem blos animalischen Seelenleben. Zwar scheint bereits ein Theil der älteren Kirchenlehrer in der Meinung gestanden zu haben, die von einigen Neueren bestimmter ausgesprochen wird, dass die namentlich im N. T. so ausdrücklich betonte Unterscheidung von „Geist“ und „Seele“ mit jener Unterscheidung zusammenfalle oder wenigstens dieselbe in sich schliesse. Dies aber ist ganz ohne Zweifel ein Irr-

thum. Wir werden später zeigen, wie in dem Gegensatz von „Geist" und „Fleisch" die Seele, die vernünftige Seele des Menschen ganz eben so, wie die vernunftlose des Thieres, zunächst auf die Seite des „Fleisches" gestellt wird. Der Geist, der göttliche, übervernünftige, soll sie zwar mit seinem Wesen durchdringen und in sein Wesen verwandeln; aber er soll ganz eben so auch den Leib und die Sinnlichkeit mit seinem Wesen durchdringen und in sein Wesen verklären. Dagegen ist unter den Ausdrücken der Schrift sowohl für die theoretischen, als auch für die praktischen Thätigkeiten des Menschengeistes kaum einer, der nicht gelegentlich auch für Erscheinungen oder Thätigkeiten des blos animalischen Seelenlebens gebraucht würde, und der Mangel solcher Ausdrücke wird auch nicht ersetzt durch ein etwa gelegentlich an den Tag gelegtes Bewusstsein über die Eigenthümlichkeit jener Urthatsache des Vernunftlebens, welche in allen specifisch menschlichen Thätigkeiten die inwohnende Voraussetzung bildet. — Für den Begriff des Bewusstseins, des Selbst- und Weltbewusstseins hat bekanntlich keine alte Sprache einen ähnlich prägnanten Ausdruck, wie die deutsche. Im Hebräischen vertritt nur der bildliche Ausdruck לב, לבב (§ 639) dessen Stelle, und wenn derselbe in der griechischen Uebersetzung des A. T. und im N. T., abwechselnd mit *καρδία*, auch durch *νοῦς* wiedergegeben wird, so ist doch der Gebrauch dieses letzteren Wortes überall ein so unbestimmter, dass an eine so scharf abgegrenzte Bedeutung, wie etwa bei Platon und Aristoteles, nicht zu denken ist. Das Entsprechende gilt auch für das Zeitwort *νοεῖν*, dem in hebräischer Sprache kein einzelnes Wort von einer gegen die Allgemeinheit innerlichen Thuns, Suchens oder Schaffens, welche z. B. durch חשב ausgedrückt wird, zu einer derartigen Besonderheit, wie im classischen Sprachgebrauche das eben genannte, abgegrenzten Bedeutung entspricht. Darum kann denn auch in keinem der mehrfachen Wörter, welche in beiden Testamenten den Begriff des Verstandes und Gedächtnisses, des Erkennens und Wissens ausdrücken, eine Bedeutung vorausgesetzt werden, welche das Mehrere, was in diesen Begriffen über die blos sinnliche Anschauung und deren eben auch nur sinnliche Reproduction hinaus enthalten ist, ausdrücklich in sich schlösse; zumal da die Wurzelbedeutung der meisten dieser Wörter sich unzweideutig an dieses Sinnliche anschliesst und sie an nicht wenigen Stellen eben nur dafür gebraucht werden. Für den Willen hat das A. T. weder ein Hauptwort, noch ein Zeitwort, welches seinen Begriff in der Abstraction ausdrückte, die allen neuern Sprachen, namentlich sofern sie die Einflüsse der alten classischen erfahren haben, so geläufig geworden ist. Die Thätigkeit des Wollens wird überall nur *in concreto* ausgedrückt, durch Wörter, die zunächst nur ein Begehren, eine Triebesregung (אבה, אוה, חפץ, רצה u. s. w.), oder auch durch solche, die ein Denken, Sinnen, Sprechen bezeichen (חשב, אמר; substantivisch immer nur לב, נפש u. s. w.) Das N. T. kennt und gebraucht zwar die griechischen Wörter *θέλειν*, *βούλεσθαι*, aber auch dort ist es charakteri-

stisch, wie das Bedürfniss oder die Absicht, den substantivischen Begriff des Willens auszudrücken, meist sich auf die Wörter *νοῦς* und *καρδία* zurückgewiesen findet. Wollte man endlich mit Einigen schon in dem Gebrauche der ersten Person des Pronomens und des Zeitwortes die Spur einer klaren selbstbewussten Unterscheidung der vernünftigen Persönlichkeit von der Individualität des sinnlichen Seelenwesens erblicken: so würde eine Berechtigung hiezu nur dann einzuräumen sein, wenn dieser Gebrauch für das creatürliche Ich in der Schrift ein ähnlich prägnanter wäre, wie für das göttliche Ich allerdings (§ 374). Dies aber wird auch in Ansehung der z. B. von Delitzsch (System der bibl. Psychologie S. 114) für diese Behauptung angeführten Stellen schwerlich nachgewiesen werden können. Dem entsprechend ist auch der Begriff der Freiheit als ausschliessliches oder so gut wie ausschliessliches Merkmal und Prädicat des selbstbewussten Willens keineswegs in der Schrift ein irgendwie feststehender, solenner Terminus. Nur gelegentlich in zufälligen Zusammenhängen kommen hie und da Ausdrücke vor, wie *ἐξουσία περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος* 1. Kor. 7, 37, *διαβουλίον* Sir. 15, 14 u. s. w. Die eigentliche Bedeutung des Freiheitsbegriffs aber ist in der Schrift eine specifisch andere, ethisch-religiöse; von ihr wird erst später, im dritten Theile unsers Werkes gehandelt werden. Und so wird man denn nach dem Allen wohl den Ausspruch gerechtfertigt finden, dass Belehrung im eigentlichen und directen Wortsinne über psychologische Fragen in der Schrift ganz eben so wenig zu suchen ist, wie über physikalische. Die abstracten Begriffe der Logik und Metaphysik, welche die nothwendige Voraussetzung einer wissenschaftlichen Seelenlehre ausmachen, sind der Schrift eben so fremd, wie die Abstractionen der Mathematik und Mechanik, ohne welche zu einer richtigen Vorstellung vom Weltall nicht zu gelangen ist. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass nicht die nähere Bekanntschaft mit den Vorstellungen der Schrift vom Seelenleben an sich selbst ein Interesse gewährt, und sich reichlich belohnt durch das dadurch bedingte Verständniss des Strahles göttlicher Offenbarung, der allerdings auch in dieses Gebiet eingedrungen ist. Wie mehrfach bereits im Vorhergehenden bemerkt, sind diese Vorstellungen in alle Wege, wenn man es so ausdrücken will, vorwiegend materialistischer Art; das heisst sie haben zu ihrem nächsten Object überall nur die sinnliche Basis der Seelenthätigkeiten, die Thätigkeit der Vernunft überall nur in und nur mit dieser ihrer sinnlichen Hülle. Dass in die Atmosphäre solcher Vorstellungsweise jener Strahl göttlicher Offenbarung, die Idee des Ebenbildes der Gottheit hineinfallen konnte, ohne die Vorstellungsweise selbst aufzuheben: das fürwahr ist eine Thatsache von hoher Bedeutung, beweisend für die Wahrheit der Begriffe, welche auf die Voraussetzung einer Unentbehrlichkeit dieser sinnlichen Basis nicht für die Erscheinung nur, sondern für Sein und Wesen der Vernunftcreatur begründet sind. Nimmermehr hätte sich auf Grund jener materialistischen Anschauungen des Seelenlebens, welche das biblische

Alterthum mit dem heidnischen theilt, der Offenbarungsglaube an das Bild der Gottheit im Menschengeiste Bahn brechen, nimmermehr hätte er so allgemein unter einem Volke, unter welchem dennoch jene Anschauungen nicht im Mindesten durch ihn erschüttert worden sind, Wurzel fassen können, wenn das Verhältniss der Vernunft zur Sinnlichkeit nicht wirklich in der Creatur jenes reale wäre, wie wir es im Obigen dargestellt haben, das leibliche Leben und die Sinnlichkeit der Stamm, aus welchem die Blüthe der Vernunft und des Geistes hervorspriesst, und nicht bloss ein Gewand, in welches sich eine ihm fremde Wesenheit nur äusserlich einhüllte. Das Ebenbild der Gottheit wird in das Element der Leiblichkeit und des sinnlichen Seelenlebens schöpferisch hineingestrahlt, nicht als eine diesem Leben von Haus aus fremde oder äusserliche „Substanz", sondern als ein in dem schon Lebendigen ein neues und höheres Leben weckendes Lebensprincip. — So ist es auch hier eben nur die Schöpfungslehre, welche uns über den Sinn der biblischen Anthropologie und Psychologie den Aufschluss giebt und dieselbe mit der Fackel göttlicher Offenbarung erleuchtet; auf entsprechende Weise, wie die gesammte Natur- und Weltanschauung der Schrift nur durch den Schöpfungsbegriff mit den Grundanschauungen der religiösen Erfahrung zusammengeknüpft und über den Charakter des Materialismus emporgehoben wird.

657. Vor diesem Begriffe des Ebenbildes der Gottheit im Vernunftgeschlecht steht fürerst unsere Forschung still; nicht als ob sie in ihm ihre absolute Grenze fände, sondern weil sie von hier aus, in Bezug sowohl auf die Stellung zu ihren Quellen, als auf die Methode ihres Fortschritts, einen neuen Anlauf zu nehmen genöthigt ist. Bis hieher fand sich die wissenschaftlich aufgefasste religiöse Erfahrung in durchgängigem Einklang mit der gemeinen Welterfahrung; die Aufgabe der Wissenschaft im ersten Abschnitte dieses zweiten Theiles war, aus beiden Erfahrungsgebieten die Momente des unmittelbaren Zusammentreffens hervorzuheben. Mit dem Begriffe des Ebenbildes der Gottheit aber treten wir in das Stadium ein, wo zwischen beiden Erfahrungsgebieten sich ein Gegensatz hervorthut. Wenn nämlich unsere bisherige Darstellung zu ihrem Gegenstande nur die allgemeinen, im Begriffe der Gottheit mit innerer, metaphysischer Nothwendigkeit enthaltenen und darum als allgemeingiltig für das gesammte creatürliche Universum zu denkenden Weltformen hatte: so tritt nunmehr, mit dem Begriffe des Ebenbildes der Gottheit in der Vernunftcreatur, die Frage nach Zweck und Inhalt der Schöpfung in den Vordergrund; nach der Beschaffenheit dieses Zwecks und Inhalts auf der einen, nach seiner Verwirklichung innerhalb der unserer Wissenschaft geöffneten Erfahrungskreise auf der

andern Seite. Zur Beantwortung der ersten dieser Fragen ist das Material gegeben in religiöser Erfahrung, in göttlicher Offenbarung, zur Beantwortung der anderen in der Welterfahrung. Der Verfolg unserer Betrachtung wird lehren, wie die Ergebnisse dieser doppelseitigen Beantwortung nicht die einen und selben oder unter einander gleichartige, wie sie vielmehr mit einander streitende sind.

658. Demzufolge nimmt von hier an unsere Lehrentwickelung den neuen Anlauf, wie er ihr vorgezeichnet ist auch durch die Beschaffenheit der Offenbarungsquellen, an welche sie fortan, nach Ausschöpfung jener ersten Quelle, der Elohistischen Schöpfungssage und der an sie sich anschliessenden Theile biblischer und ausserbiblischer Gottesoffenbarung, gewiesen ist (§ 577 f.). Anknüpfend zunächst an die zweite, die „Jehovistische" Schöpfungssage, und an die mit dieser in engerem Zusammenhange stehenden Partien der Schriftoffenbarung und der Kirchenlehre, macht sie zum Gegenstand ihrer Betrachtung nicht unmittelbar mehr, wie bis hieher, das Schöpfungsganze in annoch vorwiegend analytischer Betrachtungsweise (§ 288). Sie lässt von hier an in das volle ihr gebührende Recht die synthetische eintreten, indem sie die Thatsachen besonderer Religionserfahrung, so wie sich ihr dieselben darbieten in dem eng begrenzten Daseinskreise der irdischen Welt, der Menschenwelt, zum Behuf einer Erkenntniss zusammenfasst, welche zu ihrem Inhalt eben nur die Verwirklichung des Ebenbildes der Gottheit inmitten der Menschheit hat, und daher auch sogleich von dem Standpuncte, welcher das Endziel der allgemeinen Schöpfungslehre bildet, den Ausgang nimmt.

In den methodologischen Bemerkungen, womit die Einleitung unseres Werkes beschlossen ward (§. 282 ff.), ward noch nicht ausdrücklich der Schwierigkeit gedacht, welche für die Bearbeitung der Glaubenslehre auf dem gegenwärtigen Standpuncte allgemeinwissenschaftlicher Bildung aus der Natur ihres Inhalts und ihrer Principien erwächst. Das Princip der Glaubenslehre, sofern sie die Idee der Gottheit und den Inbegriff der göttlichen Willensthaten nur als solcher zu ihrem Inhalt hat, ist ein durchaus einiges, auf das Strengste in sich geschlossenes. Dasselbe lässt, so weit es für sich allein die Wissenschaft beherrscht, eine stetige, an dem Faden strenger begrifflicher Nothwendigkeit einhergehender Entwickelung zu: kaum in minderem Grade, als das Princip der Metaphysik, obgleich die Nothwendigkeit hier nicht die unbedingte metaphysiche ist, sondern die im Elemente der Freiheit sich offenbarende; aber einer solchen Freiheit, welche von vorn herein sich durch spontane, die Möglichkeit des Andern nicht

ausschliessende That in den reinsten Einklang gesetzt hat mit der metaphysischen Nothwendigkeit. An dem Faden dieser Nothwendigkeit konnte die Entwickelung unsers ersten Theils, und ganz eben so auch des ersten Abschnitts dieses zweiten, ungestört einhergehen. Denn die Aufgabe jenes Abschnitts war die Darstellung des Schöpfungsbegriffs, so wie derselbe hervorgeht aus Gedanken und Willensentschluss der Gottheit, als innerlich nothwendige Folge jener Urwillensthat, auf welche bereits der erste Theil die Schöpfung der Weltmaterie zurückgeführt hatte. Zwar hat sich uns bereits im Obigen gezeigt, wie auch jener allgemeine und beziehungsweise nothwendige Inhalt des Schöpfungsbegriffs allenthalben bedingt ist durch die Voraussetzung eben jenes Momentes, dessen ausdrückliches Hervortreten im Fortgange der Darstellung das Abbrechen des Fadens jener Nothwendigkeit zur Folge haben muss. Ausdrücklich durch den Hinblick auf dieses Moment, auf die Spontaneität, welche in dem weiblichen oder mütterlichen Principe der Schöpfung, in der Materie ihren Sitz hat, hat unsere Darstellung des Schöpfungsbegriffs einen Inhalt gewonnen, welcher den Charakter speculativer Nothwendigkeit trägt, während der Creationsbegriff der bisherigen Dogmatik sich in allen Momenten seiner Einführung ins Besondere und Einzelne des Weltinhalts nicht über den Charakter der Zufälligkeit erheben konnte. Allein dieser zweite Factor des Schöpfungsbegriffs, die Spontaneität der Creatur, trat in der bisherigen Darstellung nicht nach dem ein, was er an und für sich ist und wirkt, sondern nur nach dem, was er für Gott ist, was er durch Gott und was Gott durch ihn wirkt, kurz, nur eben als dasjenige Moment des göttlichen Schöpfungsgedankens, welches diesen Gedanken innerlich begrenzt und seiner Ausführung das Gepräge einer durch philosophische Speculation zu erkennenden Nothwendigkeit ertheilt. An dem Faden dieser Nothwendigkeit würde die Glaubenslehre bis zu ihrem Schlusse fortgehen, oder vielmehr, sie würde eben da, wo dieser Faden abbricht, ihr Ende erreichen, wenn in ihrem zweiten und dritten Theile ihr Beruf nur dieser wäre, aus denselben rein idealen und universellen Gesichtspuncten, aus welchen sie im ersten Theile die Gotteslehre ausgeführt hat, auch die Schöpfungslehre auszuführen. Aber damit würde sie ihrem Berufe nur zur Hälfte genügt haben. Was sie auf diesem Wege erarbeitet hat; das wird für sie sogleich zur Prämisse für die Lösung einer weitern Aufgabe, welche ihr gestellt ist durch die Beschaffenheit des Stoffes religiöser Erfahrung und Gottesoffenbarung, der zu wissenschaftlicher Verarbeitung ihr vorliegt. Nicht die Erkenntniss Gottes und seiner Schöpfung nur im Allgemeinen, sondern ausdrücklich die Erkenntniss dessen, was Gott und was die Schöpfung insbesondere für den Menschen und in dem Menschen ist: das ist ihre Aufgabe. Darum muss sie in ihrem weitern Verlaufe auch solchen Thatsachen Rechnung tragen, welche nicht dem göttlichen Schöpferwillen unmittelbar, nicht der mit diesem Schöpferwillen thatsächlich in Eins gesetzten Bewegung der Materie entquillen, und also nicht rein das

Gepräge jener Nothwendigkeit tragen, mit welcher die Freiheit dieses Willens sich ihrerseits von vornherein in Einklang gesetzt hat. Sie muss, auf Grund der in jenen ihren Prämissen enthaltenen und durch sie zur Erkenntniss gebrachten Möglichkeit einer Abweichung des creatürlichen Daseins von dem göttlichen Liebewillen, die Wirklichkeit der Abweichung zum Bewusstsein bringen, welche thatsächlich Platz ergriffen hat in dem irdischen Dasein überhaupt, und in dem Seelen- und Geistesleben des Menschengeschlechts insbesondere. Damit verlässt sie jenen Pfad inwohnender Nothwendigkeit, wie er durch die Idee der Gottheit und durch den stets sich selbst gleichen Grundinhalt des göttlichen Schöpferwillens vorgezeichnet ist; sie verlässt ihn, jedoch nur, um alsbald wieder in ihn einzulenken. Denn auch in der Sphäre dieses gottentfremdeten Daseins ist das eigentliche Object ihrer Forschung und Darstellung wesentlich die Gegenwirkung, welche auf das so zu ihr in Gegensatz tretende der auch in diesem seinem Gegensatze fortwirkende Schöpferwille übt, und die Gestaltungen, welche innerhalb des irdischen, des menschlichen Daseins aus dieser Gegenwirkung hervorgehen: (das *opus Dei, per quod,* nach Augustinus, *transit opus operis Dei).* Von diesen Gestaltungen ist es ohne Weiteres klar, wie auch sie unter dem Gesetz jener mit der göttlichen Freiheit identischen Nothwendigkeit stehen müssen, dessen Erscheinung sich dort eben nur modificirt durch das Object seiner Gegenwirkung, ohne aber dass es an und für sich selbst ein anderes würde. Damit jedoch wird für die wissenschaftliche Darstellung die Möglichkeit stetiger Fortführung eines und desselben Fadens inwohnender Nothwendigkeit nicht wiedergewonnen. Es bleibt vielmehr an jener Stelle, wo die Wissenschaft dem Factum der geschehenen Störung Rechnung zu tragen hat, ein Riss in diesem Faden, auch wenn derselbe alsbald wieder angeknüpft wird, und es würde zu schweren dogmatistischen Irrungen in der Auffassung des Inhalts führen, wenn über das Vorhandensein dieses Risses die Wissenschaft sich irgend welcher Täuschung hingeben wollte.

Die zwei Reihen dogmatischer Begriffsentwickelung, welche sich der Sache nach so scharf von einander abtrennen, mit entsprechender Klarheit auch in der wissenschaftlichen Darstellung auseinanderzuhalten und einer jeden die ihr zukommenden Begriffsbestimmungen in sorgfältiger Unterscheidung von der andern zuzutheilen: das wird die Wissenschaft als ihre Aufgabe betrachten müssen, von dem Augenblicke an, wo sie sich den Grund des Unterschiedes zu deutlichem Bewusstsein gebracht hat. Die bisherige kirchliche Dogmatik war nicht in diesem Falle, trotz der doch so frühzeitig von ihr gewonnenen und stets festgehaltenen Einsicht in den Riss, welchen die Weltschöpfung innerhalb der irdischen Daseinssphäre durch die Sünde erlitten hat. Die Beschränktheit ihres Standpunctes, die dogmatistischen Vorurtheile, welche abzustreifen ihr noch bis jetzt nicht gelungen ist, brachten es mit sich, dass sie weder über die eigentliche Beschaffenheit und Tragweite dieses Risses, noch über die Stelle, an welcher der Riss ein-

tritt, zur Klarheit gelangen konnte. Hätte sie, bei richtiger Consequenz in der Entwickelung ihres Schöpfungsbegriffs, herausgesponnen wie dieser es war nicht aus der in ihrer Lebendigkeit und Fülle erkannten Gottesidee, sondern aus der abstract und absolutistisch gefassten Allmachtsvorstellung, dem Gedanken an die Möglichkeit eines solchen Risses eigentlich gar keinen Raum geben dürfen: so trat ihr um so greller erst nach erfolgtem Abschluss der Schöpfungslehre das Factum des Risses entgegen, als ein aus keiner zuvorerkannten Möglichkeit erklärbares und doch nicht hinwegzuleugnendes. Nur als selbstbewusste That einer schon auf die Spitze der Schöpfung gestellten Creatur vermochte sie die „Sünde" — nicht zu erklären, denn wie hätte von Erklärung einer Thatsache die Rede sein können, für welche in den Prämissen ein Grund der Möglichkeit nicht zu finden war? — nur als Factum zu bejahen; und wie sie im Unklaren blieb über die von der wahren theologischen Wissenschaft geforderte Unterscheidung zwischen dem Begriffe der Schöpfung überhaupt und dem Begriffe der irdischen, der Menschenschöpfung insbesondere: so blieb sie auch darüber im Unklaren, ob sie den ersten Ursprung der Sünde in eine vormenschliche Creatur, oder in den wirklichen Menschen setzen sollte. Wohin sie aber auch ihn zu setzen sich entschloss, immer hatte die Gewaltsamkeit des durch die Sünde in der creatürlichen Welt bewirkten Risses die Folge, dass sie mit entsprechender Gewaltsamkeit sich zu täuschen suchte über den Riss in dem Faden ihrer wissenschaftlichen Entwickelung. Die kirchliche Dogmatik hat sich von Alters her daran gewöhnt, und sie ist auch in ihren jüngsten Darstellungen dabei verblieben, vor und nach dem kritischen Momente den Faden der Entwickelung in ganz sich gleich bleibender Haltung fortzuführen, mit der Prätention einer unabgebrochenen Stetigkeit, einer so hier wie dort mit sich identischen Nothwendigkeit. Der innern Unwahrheit gegenüber, deren so jene Darstellung sich schuldig macht, wird Aufrichtigkeit zur ersten Pflicht einer über die Puncte, worüber jene im Unklaren blieb, endlich zu deutlicher Einsicht gelangten Wissenschaft. Die philosophische Glaubenslehre wird sich die Aufgabe stellen, vor Allem, dem Faden jener rein theologischen Nothwendigkeit, wie er sich aus der vollen und ganzen Gottesidee herausspinnt, nachzugehen, so weit er sachlich fortgeht, auch durch den Schöpfungsbegriff. Sie wird ihn verfolgen durch alle Stufen einer möglichen, in andern Weltregionen vielleicht auch wirklichen Schöpfung, bis zum letzten Ziele des Schöpfungsprocesses, bis zum Begriffe der gottebenbildlichen, mit der Fülle göttlicher Herrlichkeit ausgestatteten Vernunftcreatur. Sie wird in ihrer Darstellung der Schöpfungslehre hinausgehen über den ganz nur empiristischen Standpunct der bisherigen theologischen Creationstheorie; sie wird die Stufen und Stadien des Schöpfungsprocesses erkennen lehren als eben so viele Momente einer Idee des Schöpfungsganzen, welche in dem schöpferischen Geiste der Gottheit als eine unveränderliche Wahrheit lebendig bleibt, gleichviel welche Abwandlungen

sie erleiden mag in der creatürlichen Wirklichkeit. So unsere Darstellung in dem jetzt zurückgelegten ersten Abschnitte ihres zweiten Theiles, welcher demnächst im zweiten Abschnitte noch eine Ergänzung bevorsteht. Aber die Glaubenslehre wird ferner, so viel die eben gedachten Abwandlungen betrifft, welche die Idee in der irdischen Daseinssphäre erfährt, dem alleinigen Objecte dogmatischer Entwickelung in der zweiten jener beiden Begriffsreihen, sie wird, sage ich, sich keiner Täuschung darüber hingeben und keine Täuschung bei ihren Jüngern verschulden wollen, als ob dieselben noch in der gleichen Linie immanenter, aus der Idee sich herausspinnender Nothwendigkeit lägen, wie die Ergebnisse der Entwickelung ihrer ersten Hälfte. Sie wird keinen Schleier ziehen über den Schritt in das Gebiet der Empirie, einer in ihrer Wurzel aussertheologischen und erst durch die Beschaffenheit des Fortgangs den theologischen Charakter wiedergewinnenden Empirie, welchen sie an der Stelle, wo die Darstellung dieser Abwandlungen beginnt, zu thun genöthigt ist.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Schöpfung der irdischen Welt und der Sündenfall.

659. In den Lehrsätzen, welche den Inhalt des jetzt zurückgelegten Abschnitts unserer Darstellung bilden, ist für alle die verschiedenen Stufen creatürlichen Daseins, welche daselbst unterschieden wurden, als durchgängige Voraussetzung die Möglichkeit des Bösen oder der Sünde inbegriffen; ihre Möglichkeit, aber nicht auch ihre Wirklichkeit. Denn die Lehre von der Weltschöpfung in der Gestalt, wie sie in jenem Abschnitt vorgetragen ward, hat zu ihrem Inhalt nur die allgemeinen, durch den göttlichen Liebewillen in allen Schöpfungsregionen, wo solcher Wille zu vollständiger Wirksamkeit gelangt, hervorgerufenen Grundformen des Schöpfungsprocesses und der aus ihm hervorgehenden creatürlichen Wirklichkeit. Sie, diese Formen an und für sich, sind gut und vollkommen, wie die zeugende Natur der Gottheit, wie der schöpferische Wille es ist, dem sie entstammen. Aber der sachliche Inhalt, den sie umschliessen, dieser Inhalt unterliegt, zufolge des Princips materieller Selbstthätigkeit, welches in seinen Werdeprocess eingeht, überall im Besonderen der Möglichkeit einer Abweichung von dem Urbilde, nach welchem der Schöpfer ihn entworfen, von dem Ziele der Entwickelung, welches er ihm gestellt hat.

660. Aus dem Gebiete des allgemeinen Schöpfungsbegriffs tritt unsere Darstellung, der Aufgabe entsprechend, welche sie für diesen zweiten Haupttheil sich gestellt hat (§ 569), in das eng umgrenzte Gebiet des irdischen, des Menschendaseins. Der Betrachtung dieses Daseins nach der Seite seines specifisch religiösen Lebensinhaltes war von vorn herein dieser zweite Theil zugewandt; aber wie an die Spitze des Ganzen die allgemeine Gotteslehre, so musste an die Spitze dieses Theiles eine allgemeine Creationstheorie gestellt werden, weil

nur auf Grund der Erkenntniss dieses Allgemeinen ein Verständniss des Besonderen ermöglicht wird. Mit dem Uebergange zu diesem Besonderen aber treten jene Fragen und Probleme, welche bisher in den Hintergrund der Betrachtung zurückgedrängt waren, in ihren Vorgrund. Darum wird jetzt zu einem nothwendigen Geschäft der Wissenschaft eine eingehende Erörterung auch solcher Begriffe, die, obschon ihre Bedeutung noch in jenem Allgemeinen wurzelt, doch erst in der besonderen Gestalt, in der sie als Erfahrungsthatsachen innerhalb der irdischen Daseinssphäre auftreten, ein ausdrückliches Interesse gewinnen für die religiöse Weltbetrachtung und für die Glaubenswissenschaft.

661. Ob und inwieweit die irdische Schöpfungssphäre und das menschliche Geschlecht ihrem göttlichen Urbilde entsprechen; ob und inwieweit in dieser Sphäre und für dieses Geschlecht der creatürliche Entwickelungsprocess den geraden Weg zu dem Ziele, welches der Schöpfer ihm gesetzt, gefunden und eingehalten hat oder davon seitab gewichen ist; desgleichen, welche Stadien solcher Entwickelung dieser Process bereits erreicht, welche andere er annoch zurückzulegen hat: diese Fragen werden für unsere Untersuchung von dem Augenblicke an, wo sie den Gesichtspunct der allgemeinen Betrachtung des Schöpfungsbegriffs mit dem besondern der irdischen, der Menschenschöpfung vertauscht, zu Lebensfragen. Sie selbst aber, diese Fragen, sie können nicht beantwortet werden, ohne dass zugleich eingegangen wird auf die Frage nach dem allgemeinen Wesen des Bösen und der Sünde. Wir verbinden im gegenwärtigen Abschnitt die Beantwortung dieser allgemeinen Frage mit der Lösung jener besondern Probleme, aus dem bereits erwähnten Grunde, weil die Begriffe, welche zu dieser Beantwortung dienen, überhaupt nur als Hilfsbegriffe zur Erklärung der sittlich-religiösen Erscheinungen aus dem Bereiche des irdischen, des menschlichen Erfahrungskreises für unsere Wissenschaft ein Interesse haben.

In der Schule kirchlicher Dogmatik pflegen die allgemeinen Lehren über das Wesen des Bösen und der Sünde ihren Platz erst da zu finden, wo ausdrücklich von der menschlichen Sünde, von der Sünde des Urmenschen und von dem dadurch über das menschliche Geschlecht gebrachten Verderb die Rede ist. Ich habe von dieser Ordnung nicht abgehen wollen, obgleich ich nicht verkenne, wie die Uebelstände, von welchen dieselbe gedrückt wird, in meiner Darstellung vielleicht auffallender noch, als anderwärts, hervortreten. Die Dogmatik der Schule hat keine eigentliche Creationstheorie; der Inhalt

solcher Theorie zehrt sich für sie auf in der vollkommen inhaltlosen Vorstellung der schöpferischen Allmacht. Nicht in der Natur des Schöpfungsbegriffs als solchen, nicht in dem Begriffe eines Widerstandes, welchen die göttliche Schöpferthätigkeit in der Spontaneität der creatürlichen Werdeacte theils nothwendigerweise finden muss, theils möglicherweise finden kann: nicht darin liegt für sie der Grund des Bösen und der Sünde, sondern in dem eigenthümlichen Wesen der intelligenten Creatur, in dem besondern Rathschlusse des schöpferischen Willens, welcher dieser Creatur ihr Dasein giebt uud ihre Beschaffenheit bestimmt. Die intelligente Creatur aber ist jener Dogmatik nur der Mensch, nur das irdische Vernunftgeschöpf. Andere solche Creaturen kennt sie nicht, mit Ausnahme der Engelwelt und des Satan, für welche sie allerdings einen eigenen Abschnitt hat, der in den meisten ihrer Darstellungen der Lehre von dem Urmenschen und von seinem Sündenfalle vorangeht, ohne aber jene allgemeinen Erörterungen in sich aufzunehmen. Dies nun erscheint schon dort als eine Unzuträglichkeit; um so viel mehr wird die Aufsparung der allgemeinen Begriffe des Bösen und der Sünde für die Stelle, die wir ihnen hier anweisen, als eine solche erscheinen, da unsere gesammte Schöpfungslehre auf Begriffe gebaut ist, welche die Möglichkeit des Bösen und der Sünde in allen Schöpfungsregionen ganz eben so, wie in der irdischen, und auf allen Schöpfungsstufen zwar nicht genau in demselben, aber doch in entsprechenden Gestalten, wie auf der Stufe der intelligenten Schöpfung, mit sich führen. Dies alles ist von mir nicht unerwogen geblieben, aber es hat mich nicht bestimmen können, die ausgeführtere Lehre von diesen Begriffen bereits dem ersten Abschnitte dieses Theiles einzuverleiben. Möglich immerhin, dass daran die Scheu einigen Antheil hat, den äussern Umfang jenes Abschnittes, der ohnehin schon so weit angewachsen ist über die Grenzen hinaus, welche ihm sonst in dogmatischen Darstellungen gezogen zu sein pflegen, noch mehr anschwellen zu sehen. Doch hat es mir scheinen wollen, als ob mein Verfahren sich methodologisch rechtfertige, auf der einen Seite durch das Bedürfniss einer in sich zusammenhängenden und durch keinen Hinblick auf mögliche Störungen unterbrochenen Darlegung des Schöpfungsplanes in der reinen Abfolge aller seiner der wissenschaftlichen Erkenntniss zugänglichen Grundzüge, auf der andern durch die Möglichkeit einer concentrirteren Darstellung jener Begriffe an einer Stelle, wo diese Darlegung zu einem vorläufigen Abschlusse gediehen ist; und mehr noch als durch Beides, durch das bereits angedeutete Verhältniss der in Rede stehenden Begriffe zum specifischen Charakter der religiösen Erfahrung, aus welcher unsere Wissenschaft allerorten ihr Material entnimmt.

In der religiösen Erfahrung, aus welcher die Wissenschaft des christlichen Glaubens den zu einer systematischen Gotteslehre und Schöpfungslehre von ihr verarbeiteten Stoff entnommen hat, in eben dieser Erfahrung wird ihr, so dürfen wir von vorn herein erwarten,

auch der Stoff zur Beantwortung der so eben aufgeworfenen Fragen gegeben sein. Und zwar liegt es in der Natur dieser Erfahrung, so wie dieselbe sich geschichtlich im menschlichen Geschlecht entwickelt hat (§ 75 ff.), dass eine vollgiltige und vollkräftige Antwort nur im Bereiche der göttlichen Offenbarung im engern Wortsinn, nur in den geschichtlichen Urkunden dieser Offenbarung wird gegeben sein können. Denn nur der Standpunct des biblischen Monotheismus hat in seinem gereinigten und gesteigerten Gottesbewusstsein das Princip, aus welchem der Gegensatz des Guten und des Bösen sich zu einer solchen Klarheit des empirisch-religiösen Bewusstseins erheben kann, wie sie zu einer so beschaffenen Antwort erforderlich ist. Darum beginnen wir auch diesen Abschnitt unserer Darstellung mit einer Uebersicht und Deutung der Aussprüche jener Offenbarungsurkunden von der Wirklichkeit der Sünde nnd des Bösen im Menschengeschlecht; womit wir, zum Behuf einer schärferen Fassung der Probleme, welche wir der nachfolgenden Untersuchung zu stellen haben, sogleich eine gedrängte geschichtliche Angabe über die Auffassung des Sinnes dieser Aussprüche durch die bisherige Kirchenlehre verbinden werden.

A. Die biblischen und kirchlichen Lehren vom Urzustande des Menschen und vom Sündenfall.

662. Die Erzählung, welche sich in der urkundlichen Ueberlieferung des Alten Testamentes von dem Ursprunge der Sünde und des Bösen im menschlichen Geschlechte findet, kann von der Wissenschaft nicht als wirkliche Geschichte, sie kann nur als Mythus genommen werden. Sie ist ein Mythus wesentlich in demselben Sinne, wie solches die Urwelts- und Urmenschheitssagen der vorgeschrittneren Religionen des Heidenthums sind. Sie ist es eben nur als Abschluss dieser heidnischen Sagenwelt, und darum vor allen andern geeignet, unmittelbar einzutreten in den Zusammenhang des Offenbarungsbewusstseins. Sie ist entstanden nicht ohne ausdrücklichen Rückblick auf heidnische Kosmogonien und Benutzung derselben. Nur durch Vergleichung mit der Bilderwelt dieser letzteren werden uns daher die Bilder verständlich, in welche die biblische Urkunde einen Sinn gehüllt hat, der bei einer buchstäblichen Auffassung oder bei willkührlich von Aussen herzugebrachter Deutung ganz würde verloren gehen müssen.

663. Unterschieden von der Ueberlieferung, welche wir unserer Ausführung des allgemeinen Schöpfungsbegriffs zum Grunde legten, hat die zweite, jener ersten ausdrücklich zum Behuf ihrer Ergänzung

und Berichtigung angefügte Urkunde — die Jehovistische pflegt man sie zu nennen von der in ihr obwaltenden unkritischen Uebertragung des volksthümlich hebräischen Gottesnamens auf die frühere urgeschichtliche Zeit — ihren Standpunct genommen in der Anschauung nicht der allgemeinen Weltentstehung, sondern des besondern Entstehungsprocesses der Erde und ihrer lebendigen Bewohner. Auch sie jedoch ohne ein Bewusstsein über die Eigenthümlichkeit dieses ihres Standpuncts, und ohne die Absicht eines Gegensatzes, ja ohne das Bewusstsein auch nur von der Möglichkeit eines andern Standpuncts. Sie hat uns den eng in sich geschlossenen Zusammenhang eines Mythus überliefert, dessen Inhalt der Hergang dieses besondern, und nicht, wie der Inhalt der vorangehenden Erzählung, der Hergang des allgemeinen Creationsprocesses ist. Darum nimmt, für die Probleme, welche wir im Gegenwärtigen behandeln, die Jehovistische Urkunde eine entsprechende Bedeutung in Anspruch, wie die Elohistische für die Probleme der allgemeinen Schöpfungslehre.

Erst in jüngster Zeit hat die Kritik die richtige Einsicht gewonnen, dass der Schöpfungsbericht des zweiten Capitels der Genesis nicht, wie man früher annahm, unabhängig von dem des ersten entstanden und nur äusserlich durch einen dritten Bearbeiter oder durch einen Sammler angefügt ist, sondern dass sein Verfasser durch den von ihm nicht selbsterfundenen, sondern nur überlieferten Mythus die vorangehende Erzählung ergänzen und weiter ausführen will. Auffallend bleibt dabei freilich die Unbefangenheit, mit welcher er, dem Wortlaute der voranstehenden Urkunde zuwider, eine Schöpfung des Menschen vor den Anfängen der Thier- und Pflanzenschöpfung lehrt. Wir vermögen uns dieselbe nur aus der Voraussetzung zu erklären, dass der Verfasser dieser zweiten Urkunde ein Gefühl davon hatte, wie ein Widerspruch zwischen beiden nur den Worten nach stattfindet, während sie dem Sinne nach leicht zu vereinigen sind. Solches Gefühl aber wird begreiflich, dafern wir annehmen, was wir bei jeder dichterisch lebendigen, in dem ursprünglichen naiven Geiste des Mythus selbst erfolgten Ueberlieferung eines mythischen Stoffes anzunehmen berechtigt sind, dass in der Anschauung des Verfassers der schriftlichen Urkunde der Inhalt des Mythus, sowohl des von ihm selbst, als auch des von seinem Vorgänger überlieferten, noch nicht zum Gegenstande eines Köhlerglaubens geworden war, noch nicht das Bewusstsein verdrängt hatte, wie durch das Wort und das mythische Bild der Sinn doch immer nur auf indirecte und inadäquate Weise ausgedrückt wird.

664. Obgleich nach dem Wortlaute der nämliche, ist in Wahrheit doch der Adam der Jehovistischen Schöpfungsurkunde dem Sinne nach ein anderer, als der Adam der Elohistischen. In Letz-

term stellt sich, wie wir gezeigt haben, ausgeschieden von der übrigen Reihe der lebendigen eben so, wie der unlebendigen Geschöpfe, welche in diesem Sinne als eine ihm vorangehende auch ausdrücklich bezeichnet ist, der Begriff des menschlichen Geschlechtes dar, oder vielmehr auf allgemein typische Weise der Begriff eines Geschlechtes gottebenbildlicher Vernunftwesen überhaupt, so wie das Dasein eines solchen in jeder andern Schöpfungsregion eben so, wie in dieser irdischen, als Abschluss und Krone der Schöpfung vorauszusetzen ist. Der Adam des Jehovistischen Schöpfungsberichtes ist ein Wesen auf der einen Seite von enger umgrenzter Natur, weil er von vorn herein unter Bestimmungen vorgestellt wird, welche nur Anwendung leiden auf die irdische Daseinssphäre. Auf der andern Seite aber ist seine Wesenheit eine tiefere, über die Gesammtsphäre creatürlichen Daseins, in welcher er, und welche umgekehrt in ihm wurzelt, übergreifend. Er erinnert an den Adam-Kadmon der jüdischen Kabbala, an den Adam-Christus der judaistischen*), so wie an den „Urmenschen", den *Ἀδὰμ σεβάσμιος* der aus heidnischer Mysterienlehre in das Christenthum übertragenen Gnosis.**) Er erinnert an diese und noch an so manche ähnliche Gestalten auch späterer theosophischer Lehren***), weil sie alle von ihm sich ableiten, wie Aeste von dem gemeinsamen Grundstamm, und eben nur die mehrfach nüancirten Darstellungen des einen, in jener alten Ueberlieferung des hebräischen Volkes mit ächt mythologischer Prägnanz ausgedrückten Grund- und Kerngedankens sind.

*) *Clem. Rom. Recognit. I,* 25; wo übrigens auch der Anklang an *Apok.* 3, 14 zu beachten ist.

**) Von dem Verfasser der *Philosophumena* (p. 108 Mill.) wird dieser N a a s s e n i s c h e (Ophitische) Adam aus den Samothrakischen Mysterien abgeleitet.

***) Nur an den charakteristischen Ausdruck Calvin's (*Inst. II,* 1, 6.) *Adamus humanae naturae non progenitor modo, sed quasi radix,* möge hier noch erinnert sein.

665. Die Bedeutung dieses Jehovistischen Adam also ist: die M e n s c h h e i t; die m e n s c h l i c h e G e s a m m t n a t u r o d e r G e s a m m t w e s e n h e i t als annoch ideales, aber auf dem Wege concreter Verwirklichung begriffenes Zweckprincip der lebendigen Natur des Erdplaneten. D i e s e r Adam ist das ideale Prius zu den realen Gattungswesen des vegetabilischen und animalischen Reiches, mit Einschluss des menschlichen Geschlechtes selbst nach der Seite seiner äussern Wirklichkeit, welche sich dem Mythus in dem Bilde der E v a

darstellt. Die heilige Sage lässt diesen Adam vor allen lebendigen Creaturen des Erdkörpers geschaffen werden, gleichzeitig mit dem Urnebel, der sich aus der Erde emporhebt, um sie zur Erzeugung des Lebendigen zu befruchten. Aus Stoff der Erde durch Einhauchung des Lebensodems gebildet, ist er bereits geschaffen, als der Schöpfer für ihn das „urweltliche“*) Lustgefilde, sammt der dasselbe erfüllenden Pflanzenwelt und Thierwelt herstellt. Dies alles dichtet die Sage, weil sie das Bewusstsein hat, wie die irdischen Creaturen sämmtlich sowohl ihrem Wesen, als auch ihrem Dasein nach teleologisch bedingt sind durch die im bildenden Geiste des Schöpfers ihnen allen zuvorkommende Idee des Geschöpfes, in welchem diese Schöpfung ihr Endziel und ihren Abschluss finden sollte.**)

*) So deute ich nach dem Vorgang alter Ausleger das מִקֶּדֶם Gen. 2, 8. Es scheint mir diese Deutung besser, als die jetzt gewöhnliche, in dem Zusammenhange begründet. — Nach Ewald geht der Adam der Jehovistischen Sage aus dem „noch nicht ganz verschwundenen Chaos“ hervor.

**) In dem (apokryphischen) vierten Esrabuche (1, 7) wird die Schöpfung Adam's als vorangehend selbst der Schöpfung der Erde dargestellt.

666. In diesem Bewusstsein und in dem Ausdrucke, welchen die Sage ihm gegeben hat, liegt aber nicht blos eine ideale Präformation des Menschheitsgebildes vor der realen Ausgebärung der lebendigen Natur. Es liegt darin als das eigentlich Gemeinte, als der wahre und tiefere Sinn der Erzählung auch dies, dass der so präformirte Gedanke, in die gährende Masse der Schöpfung eingesenkt, zum treibenden, befruchtenden Princip geworden ist, woraus die organischen Gebilde des Erdkörpers sammt dem wirklichen Menschengebilde als ihrem Abschluss hervorgegangen sind und einzig hervorgehen konnten. Es ist der schlafende Adam, welchem (Gen. 2, 21) die Rippe entnommen wird, woraus der Schöpfer ihm seine Gattin bildet. Dieser Schlaf bezeichnet den Zustand der Potentialität, worein nach dem Gesetze der Entwickelung alles Lebendigen die in dem Schöpfungsprocesse aufblitzende Idee des Menschengeistes so lange zurücksinkt, bis alle Bedingungen ihres Erwachens, das heisst ihrer äusseren Verwirklichung in lebendigen, den Charakter der Gattung in sich ausgeprägt tragenden Individuen beisammen sind.

Es ist nur ein Mangel an Correctheit des sinnbildlichen Ausdrucks, wie solcher vielfach in mythischen Darstellungen vorkommt, wenn der Schlaf des Adam als eintretend unmittelbar vor der Schöpfung der Eva

geschildert wird. An dem Sinne des Ganzen darf uns diese Incorrectheit nicht irre machen. Dass erst mit der Schöpfung des Weibes das menschliche Geschlecht in äusserer Lebenswirklichkeit da ist: das drückt sich deutlich aus in dem Ausrufe Adam's Gen. 2, 26: Bein vom Beine und Fleisch vom Fleische des (idealen) Menschen! Wie konnte das endliche Gelingen des Schöpfungsprocesses, der in den Geschlechtern der Thiere sein Urbild gesucht aber noch nicht gefunden hatte, in der sinnbildlichen Ausdrucksweise des Mythus schlichter und einfach verständlicher bezeichnet werden? — Das Allgemeine übrigens, dass ein Theil der urkundlichen Erzählung auf die Schöpfung der idealen, ein anderer auf die Schöpfung der empirischen Menscheit zu beziehen ist, finden wir bereits bei Philon anerkannt. Nur vergreift sich dieser Ausleger, wenn er den ersteren Sinn in dem Berichte der Elohistischen Urkunde von der Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes, den letztern in dem Berichte der Jehovistischen von der Formation des Menschengebildes aus Erdestoff zu finden meint (*de Opif. mund. p.* 32 *Mang.*). Aehnlich Augustinus: *Creata latebat (anima Adami) in operibus Dei, donec eam suo tempore inspirando formato ex limo corpori insereret. Gen. ad lit. VII,* 24.

667. Der idealen Bedeutung jener mythischen Adamsgestalt entspricht es, wenn wir auch in den Bildern der Umgebung des Urmenschen, in deren nur flüchtig von ihr gezeichnetem Umrisse die Poesie der Sage dennoch einen Zauber der Phantasie ergossen hat, mächtig genug, um das Wunderbild dieser Urzustände zu einem unvergänglichen Besitzthume der Menschheit zu machen, einen idealistischen und einen realistischen Sinn in einander spielen sehen. Bereits die alten Ausleger liebten es, die Bäume und die Thiere des Paradieses geistlich zu deuten, in der Voraussetzung, dass der Garten Eden die ideale Region der Innenwelt, die innergöttliche, vorcreatürliche Natur bezeichne, in welche der Mensch ursprünglich hineingeschaffen war. Solche Deutung kann zwar stets nur nach einer Seite als eine zutreffende gelten. Aber dass sie nach dieser einen Seite nicht ohne Berechtigung ist: das wird ausser Zweifel gestellt durch die offenbar sinnbildlichen Gestalten des Lebens- und des Erkenntnissbaumes, sammt der die Versuchung des Bösen an die Urmenschen bringenden Schlange.

668. In dem Bilde des Baumes, des vegetabilisch lebendigen, organischen Gewächses erblicken wir, wo immer wir in mythologischen, und namentlich in kosmogonischen Zusammenhängen solchem Bilde begegnen, allerorten den durch die Natur selbst dem sinnenden Verstande dargebotenen Ausdruck für den Begriff geistig organischer Gestaltung, sittlich menschheitlicher Lebensentfaltung.

So bezeichnen auch die Paradiesesbäume der hebräischen Urweltssage ihrem geistlichen Sinne nach die verschiedenen Möglichkeiten solcher Lebensentfaltung, niedere und höhere, edlere und minder edle. Der Baum des Lebens in ihrer Mitte aber, er bezeichnet die oberste dieser Möglichkeiten, den geraden Lebensweg zur Seligkeit und Herrlichkeit, zur Heiligkeit und himmlischen Gerechtigkeit der „Kinder Gottes." Der Baum der „Erkenntniss", das heisst nach der authentischen Bedeutung des im Originaltexte gebrauchten Wortes, der Erfahrung, der Erlebniss des Guten und des Bösen, bedeutet dem gegenüber einen Lebensweg, einen praktischen Entwickelungsgang solcher Art, welcher die vernünftige Creatur abwechselnd hindurchführt durch böse und gute Willensthaten, durch feindliche und freundliche Geschicke. Der Genuss der Früchte des Lebensbaumes ist von vorn herein in die nicht sowohl erlaubenden als gebietenden Worte (אָכֹל תֹּאכֵל Gen. 2, 16) eingeschlossen, durch welche die Stimme Gottes den Menschen auf den Genuss auch der andern Baumfrüchte, das heisst nach unserer Deutung, auf das Betreten der verschiedenen Lebenswege hinweist, mit Ausschluss nur des einen, welcher zum Verderben führt. Das Verbot aber des Genusses der Früchte des Erkenntnissbaumes bezeichnet hienach nichts Anderes, als eben dies, dass der Liebewille des Schöpfers dem menschlichen Geschlecht ursprünglich eine reine, nicht eine aus Gut und Bös gemischte Lebensentfaltung zugedacht hat.

Man wird leicht bemerken, wie die hier gegebene Deutung des Erkenntnissbaumes abweicht von der auf Hugo Grotius' Vorgang, (der aber seinerseits wieder an allerhand Schwärmern des Reformationszeitalters seine Vorgänger hatte; vergl. die Schilderung dieser Lehren durch Calvin, bei Gieseler K. G. III, 1, S. 387) von so vielen bedeutenden Denkern der neuern Zeit, einem Lessing, Kant, Schiller, Schelling (in seiner frühesten, jetzt die Sammlung seiner Werke eröffnenden Jugendarbeit), Hegel u. A. vertretenen. Es liegt bei letzterer die Ansicht zum Grunde, welche sich allerdings durch Beispiele, biblische und ausserbiblische, belegen lässt, dass mit dem Ausdruck „Wissen um Gut und Bös" das Alterthum die gereifteren Bewusstseinszustände der Vernunftcreatur zu bezeichnen liebt, im Gegensatze thierischer und kindlicher Bewusstlosigkeit. Demnach also würde der Genuss der Früchte des Erkenntnissbaumes schlechthin und in aller Beziehung den ersten in der Nothwendigkeit menschlicher Entwickelung begründeten Fortschritt ausdrücken, den Gewinn eines höheren Selbstbewusstseins. Das göttliche Verbot würde dann entweder auf die dem Heidenthum entstammende Vorstellung eines „Neides" der Gottheit gedeutet werden müssen, oder der Mythus hätte in gedankenloser Weise nur auf die Uebel-

stände der Bewusstseinsentwickelung hingeblickt, nicht auf die ungleich höher zu schätzenden Güter, welche dem Geschöpfe dadurch zu Theil werden. — Ich will gegen diese Deutung nicht gelten machen, dass keiner der alten Ausleger, denen ja doch die Ausdrucksweise, auf welche man sich bezieht, nicht unbekannt sein konnte, wenigstens keiner der christlichen, diesen Sinn in dem Namen des Erkenntnissbaumes gefunden hat. Sie alle setzen einen prägnanteren voraus, sei es nun, dass sie, wie nach Josephus verschiedene griechische Kirchenlehrer, in dem Baume selbst ein geistiges Gift, die geheimnissvolle Kraft der Mittheilung einer Erkenntniss verborgen annahmen, welche für den Menschen (so lange er noch *χρείαν γάλακτος ἔχει*, nicht jener *στερεὰ τροφή*, welche nach Hebr. 5, 14 in der *διάκρισις καλοῦ τε καὶ κακοῦ*, in dem מָאוֹס בְּרָע וּבָחוֹר בַּטּוֹב Jes. 7, 15. 16 besteht), kein Segen war, oder dass sie, wie die Mehrzahl der Späteren, die Benennung des Baumes nur metonymisch deuteten, so, dass er nicht durch eine inwohnende Kraft seiner Früchte, sondern durch den Ungehorsam gegen das göttliche Verbot ihres Genusses zur Ursache der Erfahrung und durch Erfahrung der Erkenntniss des Uebels geworden sei. (*Per experimentum poenae* sollte nach *Aug. de Gen. ad lit. VIII*, 6 der Mensch erkennen lernen: *quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum*). Ich will, sage ich, diesen Umstand nicht unmittelbar geltend machen gegen die neuerdings auch bei Nichtrationalisten so beliebt gewordene rationalistische Auslegung, weil man mir die Befangenheit der Alten in dem Vorurtheile, welches durch die Vorstellungen des göttlichen Verbotes in ihnen veranlasst war, entgegenhalten könnte. Aber ich darf zu Gunsten der von mir gegebenen Deutung, in welcher ich u. A. Martensen zum Vorgänger habe, an jene auch von den Alten gebrauchte, durch Stellen der Art, wie Jes. 7, 15 f., so ausdrücklich provocirte Wendung anknüpfen, um zu erinnern an die von ihnen gewiss mit Recht auch hier und in Stellen, wie Deuteron, 1, 39 vorausgesetzte Bedeutung des Wortes „Erkennen" (ירע); eine im durchgehenden Wortgebrauche des A. T., und auch der vorliegenden Urkunde selbst, so wohl begründete, dass es nach allen Regeln philologischer Auslegungskunst verstattet sein wird, sie auch hier in Anwendung zu bringen. Die experimentale Bedeutung, von welcher Augustinus gewiss mit Recht voraussetzt, dass ihr Begriff, wie sonst überall, so auch hier in diesem Worte liegt: sie ist freilich nicht so äusserlich zu nehmen, wie, buchstäblich verstanden, der Ausdruck des Kirchenlehrers sie zu nehmen scheint. Aber solche Aeusserlichkeit ist es eben auch nicht, was der Genius der semitischen Sprachen in dieses Wort hineingelegt hat, ausdrücklicher und unmittelbarer, als der Genius anderer Sprachen in die entsprechenden Wörter. Es wäre eine überflüssige Mühe, Beweisstellen zu sammeln für jenen Gebrauch des Wortes, der entweder direct eine innere Erfahrung durch praktische Betheiligung des ganzen Menschen bezeichnet, im ausdrücklichen Gegensatze blos äusserlichen Sehens oder Gewahr-

werdens (ראו ראו ואל־תדעו Jes. 6, 9 — רע לא אדע Ps. 101, 4), oder der eine solche Erfahrung wenigstens in unzweideutiger Weise einschliesst. Nur auf das nächstliegende, für das eigene Verhalten der vorliegenden Urkunde zu dieser Bedeutung des Wortes charakteristische Beispiel Gen. 4, 1 möge hingewiesen sein. Wie der Mann das Weib „erkennt", indem er durch geschlechtliche Beiwohnung die Erfahrung ihres Wesens macht: gleicher Art sollte die Erkenntniss von Gut und Böse sein, welche auf dem ausdrücklich deshalb, weil eine solche Erkenntniss des Bösen kein Gut ist, — und also nicht durch willkührliches Machtgebot, nicht in der des göttlichen Liebewillens unwürdigen Absicht, nur seinen Gehorsam auf die Probe zu stellen, — ihm untersagten Lebenswege des Erkenntnissbaumes der Mensch zu machen im Begriffe war: eine Erkenntniss aus selbsteigener innerer Erfahrung, ein praktisches Erlebniss. Der Erkenntnissbaum ist das Sinnbild für eine solche Gesammtentwickelung des menschlichen Geschlechtes, welche das Moment des Bösen in sich schliesst zugleich mit dem des Guten; welche durch Böse und Gut hindurchführt und für einen Theil des Geschlechtes Tod und Verderben, für das Ganze ein aus Uebel und Gut gemischtes Geschick zur unvermeidlichen Folge hat. Nur so stellt sich auch der Gegensatz zum Lebensbaum, was er im Sinne der Sage offenbar sein soll, als ein prägnanter dar. Und wie die Bäume mit ihren Früchten, so sind auch Verbot und Drohung nichts anderes, als mythische Sinnbilder. Buchstäblich verstanden als wirkliche Handlungen oder Aeusserungen der Gottheit würden sie auf ein unwürdiges Gaukelspiel hinauslaufen; im Sinne unserer Deutung bezeichnen sie die in den Inhalt des Schöpferrufes, der an die werdende Menschheit erging, eingeschlossene Möglichkeit einer aus Bös und Gut gemischten Lebensentwickelung. Sie bezeichnen solche Möglichkeit als eine ausdrücklich von Gott nicht gewollte, aber als unvermeidlich zugelassene, weil die Schöpfung, um zu ihrem Ziele zu gelangen, die Spontaneität und Selbstthätigkeit des werdenden Geschöpfs in Anspruch nimmt. Das menschliche Geschlecht, indem es von den Früchten des Erkenntnissbaumes genoss, ist zwar dem Schöpferrufe der Gottheit gefolgt, der es zu einer höhern Bestimmung ersehen hatte. Ein Fortschritt über den noch unfreien Urzustand hinaus erfolgt allerdings in der als Sündenfall bezeichneten That. Der Mensch ersteigt durch sie eine höhere Stufe des Bewusstseins, er nähert sich, wie dies ja auf das Bestimmteste in der Urkunde selbst in Worten ausgesprochen ist, die als ironische zu deuten kein Grund vorhanden ist, seiner Bestimmung der Gottähnlichkeit, der Gottgleichheit. So viel werden wir der oben bezeichneten rationalistischen Deutung des Mythus einräumen dürfen. Aber wir werden, wenn wir den ächten Sinn der Sage nicht verfehlen wollen, hinzufügen müssen: dass der dem göttlichen Rufe geleistete Gehorsam doch nicht ein vollständiger ist, dass vielmehr der von der Menschheit wirklich eingeschlagene Entwicklungsweg dem göttlichen Willen nur unvollständig entsprochen hat und in der That für sie zu einem un-

heilvollen geworden ist. Als neutestamentliche Erläuterung der Beschaffenseit dieses Entwickelungsweges dient das διακριθῆναι Marc. 11, 23. Röm. 4, 20. 14, 23, das ναὶ καὶ οὔ 2 Kor. 1, 19, das δίψυχοι Jak. 1, 8. 4, 8.

Man hat es nicht unterlassen, bei dem Bilde der Paradiesesbäume auf die verwandte Stellung hinzuweisen, die auch in andern mythologischen Kosmogonien, z. B. in denen der arischen und der altnordischen Völker, allerhand symbolischen Bäumen zugetheilt ist. Einige dieser Mythen lassen das menschliche Geschlecht selbst aus Bäumen hervorsprossen; daher das Prädicat δενδροφυεῖς für die Menschen in dem interessanten anthropogonischen Fragmente des Pindar, welches neuerlich aus den Philosophumenen des Pseudoorigines bekannt geworden ist. In der Deutung dieser Sinnbilder wird nur derjenige das Rechte treffen, der sich von der Ueberzeugung durchdrungen hat, dass den kosmogonischen Sagen auch der heidnischen Völker der ethische, der Religionsgehalt nicht minder wesentlich ist, als der ästhetische, der Naturgehalt. Ich meinerseits zweifle nicht, dass der allgemeine Sinn, welchen ich in dem Sinnbilde der Bäume vorausgesetzt habe, — der Bäume überhaupt, nicht des Erkenntnissbaumes insbesondere, — dass dieser Sinn in allen Sagen auch der heidnischen Völker zum Grunde liegt, und nicht in den kosmogonischen Sagen allein, sondern wo auch sonst in mythologischen Zusammenhängen derartige Sinnbilder vorkommen. (Auf den umfassenden Gebrauch, welchen die griechische Mythologie von dem Sinnbilde der Bäume macht, hat neuerlich in sehr belehrender Weise eine eigens diesem Gegenstand gewidmete archäologische Monographie von Bötticher hingewiesen.) Ich stehe nicht an, mich zu der Ansicht zu bekennen, dass auch als Attribut hellenischer Gottheiten die Bäume ganz die entsprechende sinnbildliche Bedeutung haben, wie in jenen kosmogonischen Zusammenhängen Sie bezeichnen allerorten das Element des Organischen, der natürlich organischen Gestaltung oder Lebensentfaltung, welches zu den sittlichen Ideen oder Gesammtpersönlichkeiten, die wir in den Gestalten jener Götter dargestellt finden, sich überall als nothwendige Lebensbedingung hinzugesellt. — Das Bild des Lebensbaums kommt zu öfteren Malen (3, 18. 11, 29. 13, 12. 15, 4) in den salomonischen Sprüchen vor, aber ohne deutliche Rückbeziehung auf die mosaische Sage, nur als freier dichterischer Ausdruck. Unverkennbar dagegen ist jene Rückbeziehung in den Stellen der Apokalypse (2, 7. 22, 2. 14. 19) und des Buches Henoch. In beiden Schriften enthält übrigens der Ausdruck ξύλον ζωῆς wohl zugleich eine Anspielung auf das Kreuz des Heilandes.

669. Wird sonach durch das Bild selbst, welches die Beschaffenheit jener sündigen Urthat schildert, dieselbe als eine That von transscendentaler Bedeutung, als eine in die Natur des Geschlechtes einschlagende Werdethat bezeichnet: so kann es um so weniger befremden, wenn wir durch die Sage einen Theil der Schuld

von dem Menschen hinweggenommen und auf ein Wesen gewälzt erblicken, dessen Gestalt seine sinnbildliche Bedeutung an der Stirn geschrieben trägt. Die versuchende Schlange ist dem Mythus nicht von vorn herein ein Symbol des Bösen*); sie wird zu dem schleichenden giftgeschwollenen Unthier, dessen Anblick schon dem natürlichen Menschen ein Gefühl des Grauens einflösst, erst durch den Erfolg der Versuchung. Sie ist die Macht der Versuchung in den Tiefen der Natur; der äusseren Natur, und jener, die in dem eigenen Inneren des Menschengeistes ihren Sitz hat. Nicht dass ein fertiger Mensch durch ein fertiges Naturgeschöpf verführt werde, nicht dies will die Sage ausdrücken, sondern der unfertige Naturgeist verführt den unfertigen Menschengeist. Der Widerstand, welchen der schöpferische Liebewille in den Mächten tellurischer Materialität antrifft, woraus die den Menschen umgebende Natur und des Menschen eigene Natur sich gestalten soll: dieser Widerstand reisst in die verirrte Richtung, welche die Natur in dem Werke ihrer Selbstgestaltung eingeschlagen hat, auch den werdenden Menschengeist hinein.

*) Auch Christus kann in der Schlange nicht schlechthin ein Sinnbild des Bösen erblickt haben; sonst hätte er schwerlich sich des Bildes Matth. 10, 16 bedient.

Die Schlange der Paradiesessage steht nicht in einem geschichtlich nachweisbaren Zusammenhange mit der Vorstellung, welche wir in einigen spätern Büchern des A. T., dann, wesentlich umgestaltet, in dem jüdischen Vorstellungskreise, in welchen das N. T. eintrat, von dem Geiste der Versuchung, dem Satan, und von den bösen Dämonen in seinem Gefolge ausgebildet antreffen (§ 533). Allein ihr Sinn ist ohne Zweifel ein verwandter. Es ist von dieser Seite nichts dagegen einzuwenden, wenn die kirchliche Theologie, auf Vorgang der neutestamentlichen Apokalypse und des Buches der Weisheit, die eine Vorstellung mit der andern in Verbindung bringt. (Die Ausdrücke der Apokalypse 12, 9 und 20, 2 lassen deutlich die Neuheit dieser Verbindung hindurchblicken). Giebt die Sage noch keine ausdrückliche Andeutung von jener Betheiligung des Schöpfers an der Versuchung des Geschöpfes, wie sie der Prolog des Hiob sinnreich einführt: so tritt dagegen das Bild der Paradiesesschlange um so mehr der später ausgebildeten, im N. T. vorwaltenden Vorstellung von Dämonen und bösen Naturgeistern nahe, mit welcher sich dort auch die Vorstellung des Versuchers verschmolzen hat. — Ein Zusammenhang mit mythologischen Anschauungen des Heidenthums ist sicherlich bei diesem Bilde vorauszusetzen, nicht minder, wie bei dem der Paradiesesbäume. (Aus A. G. 16, 16 könnte man die Vermuthung bilden, dass wenigstens damals das hebräische Schlangensymbol bereits in eine ausdrückliche Beziehung gebracht war zu dem hellenisch-mythologischen Drachen der

Apollosage). Eben so sicher aber ist es, dass das Bild nicht kann hervorgegangen sein aus einfacher Uebertragung eines schon vorhandenen Sinnbildes. Denn unmittelbar sinnesverwandt ist von diesen Symbolen nur etwa der Schlangendrache des Ahriman; dieser aber gehört schwerlich schon dem höhern Alterthum an. In den westasiatischen und ägyptischen Mythologien dagegen und in den griechischen Mysterienlehren (man denke z. B. an die Schlangengestalt, in welcher Zeus die Persephone beschleicht) hat das Schlangensymbol, als „ein grosses Sinnbild und geheimnissvolles Emblem, allen Göttergestalten beigegeben" (*Justin. Mart. Apol. II, p.* 55 *Sylb.*), gar nicht die Bedeutung des bösen Princips. Es bezeichnet dort geheimnissvolle Mächte oder Wesenheiten der Urwelt, theils vorgöttlicher, theils halbgöttlicher, dämonischer, aber darum nicht bösartiger Natur. Ist ja doch jene vielleicht älteste Secte der urchristlichen Gnosis, welche von diesem Symbol den Namen trägt, in der Erneuerung dieser seiner ursprünglichen Bedeutung so weit gegangen, dass sie den Gestaltungsprocess der innergöttlichen Natur, den Sohn oder Logos dadurch zu bezeichnen wagte (*Pseudo-Orig. Philosophum. V,* 17, *p.* 136 *Mill.*). Der alttestamentliche Mythus enthält von diesem vorchristlichen Symbol urweltlicher Weisheit (*σοφὸς τῆς Εὔας λόγος*, a. a. O. p. 133) eine ausdrückliche Umdeutung, ähnlich der Umdeutung, welche die altarianischen und altindischen Deva's in der persischen, die Götter des griechisch-römischen und des nordischen Alterthums in der mittelalterlich christlichen Sage erfahren haben. Er erkennt in jenem ägyptischen Kneph, dem „Agathodämon", der sich in Schlangengestalt um das Weltall windet (auch dieser mythologische Zug war in dem „Diagramma" der Ophiten nachgebildet, so wie in der Schlange, die sich, nach dem Berichte des Epiphanius, in ihren Mysterien um die heiligen Brote wand) eine Macht der Verführung zum Bösen. Ja er bedient sich des ausdrücklich zu diesem Behufe von dem Heidenthum entlehnten Bildes, um durch dasselbe das Heidenthum selbst als die solcher Verführung unterliegende Menschheit zu bezeichnen, als die Menschheit, welche von der verhängnissvollen Frucht genossen hat. Das Heidenthum — so weit dürfen wir kühnlich in der Deutung des Mythus vorgehen, wir gewinnen erst damit dessen eigentliche Pointe, — das Heidenthum selbst mit seinen grüblerischen, der Erkenntniss des Ursprungs von Gut und Bös nachtrachtenden Kosmogonien und mit seiner Selbstvergötterung des Menschen (auch dies nämlich liegt, unbeschadet ihrer vorhin gedachten einfacheren Bedeutung, in den Worten: Siehe der Mensch ist worden wie unser einer", Gen. 3, 22) ist dem tiefsinnigen monotheistischen Mythus der Baum der Erkenntniss Gutes und Böses, und die Schlange, welche ihm in solcher Erkenntniss die Gleichheit mit Gott vorspiegelt, ist ihm das Princip jener Selbstvergötterung des Weltlichen, welche das Böse zugleich mit dem Guten als Gegenstand innerer Erfahrung und Selbstthat des Menschengeistes unmittelbar für das Göttliche nimmt. — Die Dichtung des Hiob (3, 8) spricht von Mächten, welche

die Trübung eines Fluches über das helle Licht des Tages bringen und „den Drachen aufregen.“ Eine solche Macht haben wir uns vorzustellen unter der Paradiesesschlange: nicht eine fertige Creatur, sondern einen Erwecker und Erreger der Schlangennatur, eine jener „dunklen Weltmächte und bösen Naturgeister“ (*κοσμοκράτορες τοῦ σκότους—πνευματικὰ τῆς πονηρίας* Eph. 6, 12). Die Bedeutsamkeit des Symboles beruht wesentlich nach seiner einen Seite auf der in ihm sich kundgebenden Tiefe der Einsicht in jenes grosse Schöpfungsgeheimniss, in den Zusammenhang der Keime des Bösen und der Sünde, welche in der Menschennatur verborgen liegen, mit solchen Naturerscheinungen, von welchen das gesunde Naturgefühl des unbefangenen Menschengeistes stets geurtheilt hat, dass sie in einer vollkommenen, vollkommen gelungenen Schöpfung nicht würden haben Raum finden können.

Wenn die heilige Sage unter dem Bilde des Genusses einer verbotenen Frucht die Sünde der Urältern des menschlichen Geschlechts darstellt: so wird jede unbefangene Auslegung darin die Hindeutung erblicken auf einen Zusammenhang der Sünde mit der Sinnenlust. Ganz unverkennbar liegt eine solche namentlich in den Worten, welche die Leiblichkeit der Frucht des Erkenntnissbaumes und ihr lockendes Ansehen hervorheben. Zwar kann die Absicht nicht diese sein, die Sinnenlust an und für sich und ohne Weiteres als Sünde zu bezeichnen; nur als veranlasst auf der einen Seite durch Sinnenlust, auf der andern als ausschlagend in Sinnenlust wird die Sünde dargestellt. (Dies schon beim Apostel Paulus der unzweifelhafte Sinn seiner Behandlung des Begriffs der *ἐπιθυμία*, bei welcher der Hinblick auf das Bild der alttestamentlichen Sage unverkennbar ist). Was der Mensch in der Sinnenlust sucht, das ist (Gen. 3, 5) ausdrücklich ein g e i s t i g e s Gut. Die Augen sollen ihm aufgethan werden, nicht um Gut und Bös zu u n t e r s c h e i d e n, denn dies liegt, wie vorhin auseinandergesetzt, nicht in dem richtig verstandenen Sinne dieser Worte, sondern um eine geistige Erfahrung zu gewinnen, die zur Wesensgleichheit mit Gott führt, gleichviel ob im guten Sinne, oder im bösen. Denn auch das Böse, auch die Sünde begründet, als geistige That, als geistiges Erlebniss, eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott, wie dies später die kirchliche Sage anerkannt hat in dem von ihr ausgesponnenen Bilde des Lucifer. Auch wird diese Erwartung nicht betrogen; die Augen werden dem Menschen in der That geöffnet durch den von der versuchenden Macht ihm vorgespiegelten Genuss. Aber was er mit den so geöffneten Augen erblickt, das ist — seine N a c k t h e i t. Der Mensch wird durch den auch in jenem Nichtbetrug täuschenden Genuss seiner durch die Versuchung in ein geistiges Element eingetauchten, ein Geistiges, eine geistige Befriedigung begehrenden Sinnlichkeit gewahr, wie weit von dem angestrebten Ziele entfernt er ist, wie nackt und entblösst von dem Gehalte, der ihm die wahre Befriedigung gewähren soll. Er wird sie gewahr, diese seine Nacktheit; aber, unvermögend

wie er es durch den eingeschlagenen Weg sinnlich-phantastischer Selbstbefriedigung geworden ist, durch Aneignung des wahren ihm dargebotenen Gehaltes die Leere auszufüllen, strebt er nur nach einer oberflächlichen Bedeckung der sinnlichen Blösse durch Gebilde seiner Imagination, durch Abfälle seiner Phantasiespiele (die עֲלֵה־תְאֵנָה V. 7). Er nährt dadurch je mehr und mehr die Scheu vor wirklicher Begegnung der Gottheit, die ihm fortan nur als zürnende und strafende Macht erscheint. Er flieht sie, anstatt sie zu suchen; er strebt, im Bewusstsein seiner geistigen Blösse, sich vor ihr zu verbergen. (Dies nämlich „ist der Sünden Art und Natur, dass, je weiter ein Mensch von Gott gegangen ist, je ferner er ihm wünscht von ihm zu kommen.“ Luther, in seiner Auslegung dieser Stelle der Genesis). Er flüchtet vor der zurufenden Stimme des in der Abendkühle des Paradiesesgartens lustwandelnden Gottes (d. h. des in dem sanfteren durch den Anhauch des sittlichen Willens gedämpften und von seiner Gluthitze abgekühlten Begehren der nach Gott verlangenden Seele sich offenbarenden); er flüchtet hinter die Bäume dieses Gartens, das heisst hinter neue Gebilde der sinnlich begehrenden Imagination, und führt dadurch die Katastrophe des Fluches herbei. — In der Schilderung dieser Katastrophe sind als Ergänzung der obigen noch zwei charakteristische Züge zu beachten. Nämlich erstens, dass Gott selbst sich dazu herbeilässt, die Blösse des gefallenen Menschen zu bedecken, nicht mehr mit Pflanzenblättern, sondern mit Thierfellen: das heisst, dass er statt jener selbstgemachten phantastischen Hülle ihm die Hülle einer verständig sittlichen Lebensordnung auflegt, in welcher die Herrschaft über die Thiere inbegriffen ist. Sodann zweitens, dass er den Zugang zum Lebensbaume durch den Cherub mit feurigem Schwerte bewachen lässt: das heisst, dass er das Grauen und die Schrecknisse der verwilderten Einbildungskraft dazu benutzt, den Menschen von dem weiteren Genusse jener Geistesfrüchte zurückzuscheuchen, die nach dem einmal erfolgten Falle seiner Natur ihm statt des ewigen Lebens nur ewigen Tod, nur eine mühselige und qualvolle Unsterblichkeit des irdischen Leibes und der diesem Leibe verbundenen Seele würden bringen können.

670. Dass im ächten Sinne des Mythus die That des Sündenfalls noch in den Schöpfungsprocess des menschlichen Geschlechtes und der lebendigen Natur des Erdplaneten fällt, dass sie nicht erst auf diesen Process nachfolgt: das finden wir schliesslich besiegelt durch die Erzählung von dem F l u c h e, der nach geschehener That das menschliche Geschlecht trifft, sammt der Schlange, durch die es verführt worden ist, sammt Feld und Acker, die es fortan im Schweisse seines Angesichts bebauen soll. Denn offenbar erst in der Gestaltung, welche als Folge dieses Fluches dargestellt wird, gewinnt die irdische Schöpfung ihren Abschluss; erst mit ihr ist die Naturord-

nung festgestellt, welche wir als das Ziel dieses Werdeprocesses anzusehen haben. Dass diese Ordnung nicht jene ideale ist, welche der Mythus unter dem Bilde des Paradiesesgartens als eine durch den Fall des Menschen verscherzte nur aus der Ferne zeigt; dass in sie vielmehr die Nothwendigkeit auch solcher Uebel eingeschlossen ist, welche nicht von vorn herein als nothwendige Daseinsbedingungen im Begriffe der Vernunftcreatur enthalten sind: das eben ist als die Folge der durch die Spontaneität der irdischen Creatur in ihrem Werde- und Entwicklungsprocess eingeschlagenen Richtung zu begreifen; als eine Folge nicht blos von moralischer, sondern von physischer Nothwendigkeit, die aber durch den weisen und gerechten Liebewillen der Gottheit auf das möglich geringste Maass der Uebel, auf das möglich grösste der Güter, die auf dem Wege solcher Entwicklung zu erzielen sind, gestellt worden ist.

So wenig, wie die Schlange, über welche (Gen. 3, 15) Jehova den Fluch gesprochen hat, jener durch Gestalt und Rede die Menschheit verlockenden Urweltsschlange: eben so wenig gleicht in der Vorstellung der Sage das aus dem ursprünglich ihm zugedacht gewesenen Lande der Wonne vertriebene, durch die Nothwendigkeit harter Arbeit an den nicht mehr freiwillig seine Schätze ausspendenden Boden der Erde gefesselte Menschengeschlecht dem ursprünglichen paradiesischen Menschenpaare. Auch diesem Menschenpaare werden wir demnach so wenig, wie jener Urweltsschlange, im eigenen Sinne der Sage ein äusserlich wirkliches Dasein, ein Dasein als Einzelperson zuschreiben dürfen. An der Anerkennung der Idealität aller dieser von der Sage eben nur sinnbildlich vorgeführten Paradiesesgestalten und Paradieseszustände hängt in alle Wege die Bedeutung, welche vom Standpunct speculativer Dogmatik dem Mythus vom Sündenfalle zuzuerkennen ist, an ihrer Verkennung der Misbrauch, welchen der theologische Dogmatismus mit demselben treibt; so wie an diesem Misbrauche wiederum die Verleugnung oder schiefe Ausdeutung des wahren Inhalts der Sage durch Naturalismus und Rationalismus. Der speculative Hintergrund des Mythus ist die Anschauung, dass der Gegensatz von Bös und Gut seinen ersten Ursprung, seine wahre Wurzel nicht im Bewusstsein hat, sondern h i n t e r dem Bewusstsein, in den Werdeacten creatürlicher Selbstthätigkeit, welche allem Dasein der Creatur, und namentlich dem selbstbewussten persönlichen, mit innerer Nothwendigkeit vorangehen, weil ohne sie kein solches Dasein möglich wäre. Aus solchen Werdeacten geht, wenn sie dem göttlichen Schöpferwillen entsprechen, mit gleicher Nothwendigkeit ein Dasein hervor, welches, so weit es die jedesmalige Daseinsstufe zulässt, an den ästhetischen und ethischen Eigenschaften der Gottheit Antheil, und zwar reinen, ungetrübten Antheil hat, also ein gutes und beziehungsweise vollkommenes; wenn sie

aber von diesem Willen abweichen, ein krankhaftes, gebrechliches, im zusammengesetzten Verhältniss je nach der Höhe der Daseinsstufe und der Grösse der Abweichung mit Uebeln belastetes. Einen solchen Zusammenhang von Ursachen, welche im Entstehungsprocesse des Creatürlichen verborgen bleiben und keiner vernünftigen Creatur anders als auf dem Wege göttlicher Offenbarung zum Bewusstsein kommen, und von Wirkungen, welche zu Tage liegen in der sinnlich wahrnehmbaren Beschaffenheit der Creatur: einen solchen Zusammenhang hat die Sage im Auge; ein solcher bildet das alleinige Object ihrer Darstellung. Wir dürfen uns in der Anerkennung, dass es so ist, nicht irre machen lassen durch den Umstand, dass der buchstäbliche Ausdruck der Sage das Uebel der irdischen Natur nur in äusserlicher Weise als Strafe der Verschuldung des Menschen zu bezeichnen, dass er zwischen Verschuldung und Strafe, zwischen dem Bösen der That und dem Uebel der Natur nur einen, wie man es nennt, moralischen, nicht einen zugleich physischen oder genetischen Zusammenhang aussprechen zu wollen scheint. Diese Wendung gehört nur dem Ausdrucke an; im Ernste dürfen wir der Sage, deren Tiefsinn sich an so vielen prägnanten Zügen beurkundet, nicht die Vorstellung zutrauen, dass Gott in einer Anwandlung von knabenhaftem Zorn über den Ungehorsam des erstgeschaffenen Menschenpaares sein eigenes Werk so hässlich verunstaltet haben sollte, um das Vergehen der Ahnherrn an Milliarden ihrer noch ungeborenen Enkel zu züchtigen.

671. Neben dem inhaltschweren Mythus vom Paradieseszustande und vom Sündenfalle des ersten Menschenpaares findet sich, von dem nämlichen Erzähler berichtet, noch die Spur einer andern, dem Boden des hebräischen Monotheismus entsprossenen oder angepassten sinnbildlichen Ueberlieferung über Urthaten und Urgeschicke des Menschengeschlechts, und über die in diesen Urthaten und Urgeschicken sich verbergenden Gründe, welche für das jetzt bestehende Menschengeschlecht, das Uebel und das Böse zur nothwendigen Daseinsbedingung machen. Eine solche nämlich ist die im sechsten Capitel der Genesis vorgetragene Sage von den „Kindern der Elohim“, welche — aus böser Lust: so hat man die Sage deuten zu müssen gemeint, obwohl es in der Ueberlieferung nicht wörtlich so zu lesen ist —, sich mit den Töchtern der Sterblichen vermischen und ein Geschlecht frevelnder Ungethüme zeugen, deren Unthaten Jehova durch eine mächtige Wasserfluth straft, jene „Sintfluth“, in welcher die lebenden Geschlechter des Erdbodens bis auf einen geringen, durch die Fürsorge des Schöpfers überbleibenden Stamm, dessen Lebensdauer erst von jetzt an in enge Naturgrenzen eingeschlossen ist*), vertilget werden. — Wie man auch

die einzelnen Züge dieser Sage deuten möge: ihr Ganzes weist auch seinerseits darauf hin, dass das menschliche Geschlecht aus dem Processe seiner Entstehung in einer Gestalt hervorgegangen ist, welche dem ursprünglichen Schöpferplane nur unvollständig entspricht. Die letzte grosse Umwälzung der Erdoberfläche hat nach der Aussage dieser Ueberlieferung das in wesentlichen Momenten verfehlte Ergebniss einer vorangehenden Entwickelung bereits als eine nicht mehr zu beseitigende Thatsache vorgefunden, und der Schöpfer hat, bei endabschliesslicher Feststellung der gegenwärtig innerhalb des Erdplaneten bestehenden Naturordnung, diesem Ergebnisse Rechnung tragen müssen.

*) So verstehe ich die Worte V. 3: לֹא־יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם, indem ich mich hinsichtlich der Bedeutung des יָדוֹן an die alten Uebersetzer halte, die es durch *καταμείνῃ*, *permanebit* wiedergeben. Der Geist Gottes soll nicht für immer in dem Menschen wohnen: d. h. der Mensch in seinem sündigen Fleische soll nicht unsterblich sein. Dies der einfache Sinn der Stelle, welche sich, so verstanden, völlig zwanglos in den Zusammenhang einfügt.

Die Sage, welche Gen. 6, 1—8 berichtet wird, kann ursprünglich nicht in stetigem Zusammenhange entstanden sein mit der Sage vom Sündenfalle Adams. Sie behandelt, von ihr unabhängig, das nämliche Thema, das Problem vom Ursprunge des Bösen und des Uebels im menschlichen Geschlecht; sie ist ein selbstständiger Versuch der Lösung dieses Problems, ganz eben so selbstständig, wie jene. Darauf kommen unwillkührlich auch die Deutungen hinaus, welche ihr in jener frühesten Zeit des Christenthums gegeben worden sind, da sie in ungleich höherm Grade, als später, die Blicke der Gläubigen auf sich zog und fesselte. An sie hat sich, wie es scheint zuerst in dem apokryphischen Henochbuche, die dogmatische Fiction von einem Falle der Engel geknüpft, welche dann, allerdings mit Aufgebung dieses Anknüpfpunctes, für die theologische Haltung der kirchlichen Lehre von Satan ein entscheidendes Moment geworden ist (§ 533). Der Umstand, dass man in der schriftlichen Ueberlieferung dieser Sage die Hand desselben Erzählers erkennt, dem wir die Ueberlieferung der Paradiesessage verdanken, darf in dieser Einsicht nicht irre machen. Dieser Erzähler ist ja nicht der Erfinder der Sagen, die er berichtet, und man darf ihm auch nicht über den Sinn derselben überall ein vollgiltiges Urtheil zutrauen. Wichtig für das Verständniss des tiefer liegenden Sinnes beider von ihm erzählter Sagen ist dagegen die Bemerkung, welche sich bei genauerer Untersuchung ihres Thatbestandes aufdrängt: dass nur die zweite, aber nicht auch die erste, die Kennzeichen an sich trägt eines ursprünglichen, nicht erst aus ihrer schriftlichen Ueberlieferung sich herschreibenden Zusammenhanges mit der Sage von der Sintfluth. Für die Adamssage, so wie sie von dem Jehovistischen Erzähler überliefert aber nicht erfunden ist, einen solchen Zusammenhang

anzunehmen, dazu ist — das scheint man bis jetzt übersehen zu haben — in ihr selbst kein Grund vorhanden. Ihre Tendenz ist offenbar diese, aus den von ihr erzählten Begebenheiten unmittelbar, ohne das Dazwischentreten anderer, die damalige irdische Naturordnung, die Daseinsbedingungen, unter welchen gegenwärtig das Menschengeschlecht besteht, hervorgehen zu lassen, während dagegen die Sintfluthsage (Gen. 8, 21 f.) erst aus der grossen Fluth diese Ordnung hervorgehen, erst durch sie die Daseinsbedingungen des Erdlebens und des menschlichen Geschlechts zu ihrem Abschluss gebracht werden lässt. Dazu tragen manche Züge theils jener Sage selbst, theils der zunächst sich anschliessenden Erzählungen von der Nachkommenschaft Adams, einen Charakter, welcher dem aufmerksamern Forscher die Wahrscheinlichkeit giebt, dass in sie schon derselbe Inhalt urgeschichtlicher Ideen und Erinnerungen hineingelegt ist, welcher von den andern in das mosaische Buch der Genesis aufgenommenen Ueberlieferungen in die nachsintfluthliche Zeit verlegt wird. — Dem gegenüber ist die Sintfluthsage zwar in der schriftlichen Ueberlieferung nicht von vorn herein an die Sage von den Kindern Gottes und den Nephilim gebunden; denn bekanntlich wird sie in ihren Hauptzügen schon von dem Elohistischen Berichterstatter mitgetheilt, welcher von letzterer eine Kunde nicht gehabt zu haben scheint. Aber die Verbindung beider Sagen, wie sie in der Ueberarbeitung des Jehovisten vorliegt, stellt sich als eine so folgerichtige dar, dass es dem Leser und Forscher nichts destoweniger nahe gelegt wird, zwischen beiden einen ursprünglichen Zusammenhang anzunehmen. Wir finden für die Sintfluthsage nirgends sonst die Spur einer vollständigern oder auch nur einer gleich vollständigen mythologischen Motivirung, wie jene, welche in der von dem Jehovisten eingeschalteten Erzählung vorliegt; und auf der andern Seite verlangt diese Erzählung ihrerseits einen solchen Ausgang, wie er in der Sintfluthsage berichtet wird.

Was nun den Sinn der hier in Rede stehenden Sage betrifft: so handelt es sich dabei zuvörderst um die Bedeutung des Wortes: בְּנֵי הָאֱלֹהִים. Für dieses ist die von der Mehrzahl der älteren jüdischen und christlichen Ausleger bis auf Chrysostomus angenommene Bedeutung: Engel durch den sonstigen Wortgebrauch des A. T. unstreitig wohl begründet, und unbedenklich darf angenommen werden, dass der Erzähler für sein Bewusstsein in der That das Wort, mag er es nun schon in der Ueberlieferung der Sage vorgefunden oder selbst zuerst gebraucht haben, in dieser Bedeutung genommen hat. Nicht minder jedoch erhellt, dass, wenn wirklich hier von einer fleischlichen Vermischung die Rede sein sollte, eine andere Vorstellung von Engeln dabei vorausgesetzt würde, als in der gesammten übrigen Poesie des A. T. Aber was könnte uns verhindern, bei einer so offenbar dem Bereiche des Mythus angehörigen Erzählung einen Schritt über den buchstäblichen Sinn hinauszugehen? Wie nahe liegt es, in jener „Vermählung“ nur ein Sinnbild der Vereinigung eines Höhern, Geistigen

mit der irdischen Menschennatur zu erblicken; ähnlich, wie ohne Zweifel auch in so manchen mythischen Erzählungen der Heiden von Göttern, welche sterblichen Weibern, von Göttinnen, welche irdischen Heroen in Liebe nahten und mit ihnen Kinder zeugten? Nicht die Vermählung selbst wird in dem urkundlichen Bericht als Frevel bezeichnet. Sie ist erst in späterer Zeit, als man die Aufmerksamkeit dieser fast schon, so scheint es, vergessenen Erzählung wieder zuwandte, so gedeutet worden. (Daher bei Justinus Martyr, *dial. c. Tryph.* 79, die Befremdung des Juden, als er aus christlichem Munde diese Deutung vernimmt. Vergleiche auch *Phil. de Gigant.* p. 265). Erst die aus jener Vermählung Entsprossenen sind die Frevler. Das heisst, wenn wir jene sinnbildliche Bedeutung gelten lassen, offenbar so viel, als: die Früchte der Vereinigung des Höhern mit dem Niedern, des Göttlichen mit dem Menschlichen haben nicht dem entsprochen, was durch die Vereinigung erzielt werden sollte. Es ging aus derselben ein ausgeartetes Geschlecht hervor, welches der Zorn der Gottheit vernichtend getroffen hat. So verstanden, stellt sich die Sage, wie schon bemerkt, nur als eine andere Darstellung desselben Thema dar, welches in der Sage vom Sündenfall behandelt ist. Einiges Nähere über ihren Sinn behalte ich später folgenden Erörterungen vor.

672. So die mehrgestaltige sagenhafte Ueberlieferung des hebräischen Volkes, welcher wir, nach ihrer allgemeinen weltgeschichtlichen Stellung zum religiösen Gesammtleben des menschlichen Geschlechts und nach ihrem besonderen Verhältniss zum monotheistischen Religionsbewusstsein dieses Volkes, den Charakter zuzusprechen nicht umhin können, den unsere Einleitung (§ 104 f.) mit dem Namen göttlicher Offenbarung bezeichnet hat. Solchem Charakter thut der Zusammenhang keinen Eintrag, welchen wir zwischen diesen Sagen und der in wichtigen Hauptbeziehungen sinnesverwandten einiger heidnischen Völker anzunehmen sowohl durch innere als durch äussere geschichtliche Gründe uns gedrungen finden. Im Gegentheil, derselbe ist wesentlich bedingt dadurch, dass wir in Folge dieses Zusammenhangs den wesentlichen Inhalt der biblischen Sagen als Ergebniss der sittlich-religiösen Gesammterfahrung nicht eines einzelnen Volkes nur, sondern des gesammten menschlichen Geschlechtes anzusehen berechtigt sind.

Wenn die offenbarungsgläubige Forschung früherer Zeiten in der mythologischen Ueberlieferung heidnischer Völker, in ihrer Poesie, Philosophie oder Geschichtsdarstellung auf Momente traf, denen sie, sei es in Bezug auf den geistigen Gehalt, oder auf die Gestalt der Erscheinung, eine Verwandtschaft mit dem Inhalte biblischer Ueberlieferung zuzugestehen nicht umhin konnte: so pflegte sie ohne viel Bedenken überall eine Abhängigkeit der ausserbiblischen Ueberlieferung

von der biblischen, eine Uebertragung des Inhalts der biblischen auf die ausserbiblische anzunehmen. Mit den weltumfassenden Ergebnissen neuerer Geschichts- und Alterthumsforschung ist die Einseitigkeit dieses Verfahrens eben so unverträglich, wie die dogmatistische Aeusserlichkeit des Offenbarungsbegriffs, worauf dasselbe beruht, mit dem Geiste und mit den idealen Voraussetzungen solcher Forschung. Eher würde die Wissenschaft auf den Begriff geschichtlicher Gottesoffenbarung verzichten, als dass sie auf dem Standpuncte, den sie jetzt erreicht hat, vermocht werden könnte, derartigen Consequenzen einer supernaturalistischen Offenbarungsvorstellung Raum zu geben. Es geht aber aus den Erörterungen unserer Einleitung hervor, wie wenig solche Verzichtleistung eine nothwendige Folge der Einsicht ist, dass weit öfter umgekehrt Ideen und Anschauungen der heidnischen Welt eingegangen sind in den Gedankenkreis der Offenbarungsreligion, und zwar nicht als etwas Zufälliges, das ohne Schaden an ihrem wesentlichen Gehalt ihr wieder abgestreift werden könnte; und dass eben so oft auch da, wo ein äusserlich historischer Zusammenhang nicht wahrscheinlich ist, Gedankenelemente, die man mit Recht als einen Bestandtheil der Offenbarungsreligion betrachtet, in mehr oder minder verwandtem sinnbildlichen Ausdruck auch von parallelgehenden Entwicklungen des heidnischen Religionsbewusstseins erzeugt worden sind. Der wahre Begriff geschichtlicher Gottesoffenbarung wird durch den Inhalt dieser Einsicht keineswegs beeinträchtigt, und er leidet auch dadurch keine Beeinträchtigung, dass der sinnbildliche Ausdruck jener dem ausserbiblischen und dem biblischen Religionsbewusstsein gemeinsamen oder in beiden gleichartigen Inhaltsbestimmungen auch auf dem Boden des letzteren unter den Gesichtspunct des Mythologischen gefasst und mit diesem Namen bezeichnet wird. Wahre Gottesoffenbarung kann auch den Kern einer mythischen Ueberlieferung bilden; ja diese Ueberlieferung selbst kann den Charakter solcher Offenbarung tragen, wenn ihr Gehalt sich als eingetaucht erweist in das Element des monotheistischen Religionsbewusstseins, und ihr Ausdruck nicht als künstliche Umhüllung, sondern als naturwüchsiges Organ solchen Gehaltes. — Dies Alles nun gilt im vollem Maasse von den hier besprochenen Urweltssagen des hebräischen Volkes. Sollten dieselben wegen ihres mythologischen Charakters oder wegen ihres Zusammenhanges mit heidnischen Anschauungen ausgeschieden werden von dem einheitlich in sich geschlossenen Begriffe weltgeschichtlicher Gottesoffenbarung: so würde von dem lebendigen Leibe dieser Offenbarung ein Glied abgerissen, dessen Verlust das Leben des Ganzen bedrohen müsste. Die Religionserfahrung, die in den heidnischen Mythologien ihren Ausdruck gefunden, eben sie hat in Wahrheit den Process dieser Offenbarung erst ermöglicht; und dies zwar eben dadurch, dass sie schon vor dem Beginne dieses Processes die Grundanschauungen der biblischen Urweltssage fixirt hat. — Als solche Grundanschauungen nämlich dürfen wir bezeichnen erstens die Vorstellung eines seligen

Urzustandes, eines Paradiesesgartens oder goldenen Zeitalters als Symbol der Güter, auf welche die Menschheit von ihrem Ursprunge her ein Anrecht hatte, bis sie derselben durch ihre Schuld verlustig ging; sodann zweitens die Vorstellung dieser Schuld selbst als vorcreatürlicher That der adamitischen Menschheit, oder, was dem Sinne nach Eins hinauskommt, als That einer Gottheit, in deren Gestalt, wie in der des hellenischen Prometheus, der Mythus sich das Wesen der werdenden Menschheit zur Anschauung bringt. Zu beiden kommt dann noch drittens die Vorstellung von Zuckungen des Erdlebens, welche auf diese Urschuld nachgefolgt sind und aus denen erst die gegenwärtige Naturordnung dieser Daseinssphäre hervorgegangen ist; solche Zuckungen fast überall veranschaulicht unter dem durch die sichtbaren Spuren des vorgeschichtlich Geschehenen an die Hand gegebenen Bilde einer gewaltsamen Ueberfluthung des Erdbodens. Wir dürfen gewiss mit Recht behaupten, dass durch diese schon bis zu einem gewissen Grade festgestellten, obwohl noch nicht in der näher bestimmten Weise der biblischen Sage motivirten Anschauungen der geschichtliche Monotheismus selbst bedingt ist. Es würde zu dem Glauben an einen Gott mit den Eigenschaften, welche den Gott der biblischen Offenbarung auszeichnen, nie und nimmer haben kommen können, wären nicht eben durch diese Anschauungen die Hindernisse, welche die natürliche Erfahrung solchem Gottesglauben entgegenstellt, zum Voraus beseitigt worden.

Es kann hier nicht meine Absicht sein, dem von der neueren mythologischen Forschung als thatsächlich bestehend anerkannten und in immer weiteren Kreisen zur Erkenntniss gebrachten Zusammenhange der biblischen Urweltssagen mit denen des morgenländischen und des abendländischen Heidenthums im Einzelnen nachzugehen. Nur auf den ebengedachten hellenischen Mythus sei es erlaubt, mit einem kurzen Worte zurückzukommen: in der Absicht, um an dem Beispiele dieses nur durch einen innern, nicht durch einen äussern historischen Zusammenhang mit dem biblischen verknüpften Mythus einen Wink zu geben über die Art und Weise, wie auch ausserhalb des monotheistischen Offenbarungsbewusstseins der Gedanke, dass an der That, durch welche das menschliche Geschlecht in den Besitz der Geistesschätze gesetzt worden ist, mittelst deren es sich auf den Gipfel des irdischen Daseins gestellt findet, eine Schuld, ein Frevel haftet, — wie, sage ich, dieser Gedanke dort zwar aufgetaucht, aber nicht zu der Reife gebracht ist, die er erst innerhalb des Umkreises der Offenbarungsreligion gewinnen konnte. „Prometheus ist jenes Princip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewusstsein in die Seele. Sie sahen vordem, allein sie sahen umsonst, d. h. sie wussten nicht, dass sie sahen; sie hörten, aber sie vernahmen nicht. Er büsst für die ganze Menschheit und ist in seinem Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das, aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schick-

sal erduldet, mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den strengen Felsen einer zufälligen, aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riss betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Dasein vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende, unwiderrufliche That entstanden ist.“ So neuerlich Schelling (Werke, Abth. II, Bd. 1, S. 482). Ich habe bei diesen Worten nur zu erinnern, dass der hellenische Zeus, gegen welchen Prometheus gefrevelt hat, in dem hellenischen Mythus noch nicht, wie der israelitische Jehova, als allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erde aufgefasst ist; nicht als der alleinige Quell wie des Daseins, so auch des Heiles für das Menschengeschlecht. Das Bewusstsein, welches ihn als solchen zu fassen den Anlauf genommen hat, blitzt zwar in einigen Zügen des Mythus hindurch. So namentlich in dem auch für unsere Anschauung so bedeutsamen, dass Zeus nach der Unthat des Prometheus willens gewesen sei, das bestehende durch Prometheus zum Abfall verleitete Geschlecht zu vertilgen und an seiner Stelle ein neues zu schaffen (*Aesch. Prom.* V. 234 f. nach Hermann; vergl. *Ovid. Metam. I,* 251 f.) Allein diese Ansätze zu einem monotheistischen Bewusstsein sind erstickt durch den überwuchernden Trieb polytheistischer Mythenbildung. Zeus steht dem Prometheus nicht als absoluter Gott, nicht als „Gott der Götter“ gegenüber, wie ihn als solchen zu schildern einige neuere Mythendeuter vergeblich unternommen haben; sondern überall als gleicher oder nur beziehungsweise höher berechtigter Gott. Darum ist der eigentliche oder letzte Sinn dieser Sage, so wie wir dieselbe bei den hellenischen Dichtern ausgebildet antreffen, nicht in dieser transcendentalen Region aufzusuchen, sondern in einer tieferliegenden Region welthistorischer Gegensätze, mit deren Inhalte dann freilich jene einem weiter zurückreichenden Bewusstsein angehörigen Züge nicht haben in vollen Einklang gesetzt werden können. So namentlich, wie Hesiod den Mythus überliefert hat, so ist durch die Gestalt des Prometheus wesentlich der Geist des morgenländischen, durch die des Zeus der Geist des hellenischen Völkerlebens ausgedrückt. Bei Aeschylus tritt diese Bedeutung zurück, weil er einige Züge aufgenommen hat, die einer andern Formation der Sage von mehr allgemein kosmogonischer Bedeutung angehören. — Auch so jedoch, bei diesem nur unvollkommenen Zusammentreffen ihres Sinnes, bleibt die Zusammenstellung dieser Sage mit der hebräischen eine lehrreiche. Dieselbe dient gerade in ihren Abweichungen dazu, den gesteigerten religiösen Sinn der hebräischen und ihren Charakter als Moment geschichtlicher Gottesoffenbarung in sein rechtes Licht zu stellen.

673. Den einer göttlichen Offenbarung im engeren Sinne entstammenden, obwohl noch in der Form mythischer Anschauung sich kundgebenden Ansätzen zu einem religiösen Erfahrungsbewusstsein über das Verhältniss der irdischen Schöpfung zu ihrem Schöpfer ist

jedoch innerhalb der alttestamentlichen Religion, in deren geschichtliche Ursprünge wir sie verflochten fanden, nur nach einer Seite Folge gegeben. Von dem Bewusstsein der Entfremdung, welche durch sündiges Wollen und Thun der vernünftigen Creatur zwischen dieser Creatur und ihrem Schöpfer bewirkt wird, von dem Gefühle des Leidens, des sinnlichen sowohl als auch des geistigen, dem in Kraft der von dem Schöpfer geordneten Naturgesetze die sündige Creatur unterworfen ist: von diesem Bewusstsein und Gefühl sind die Urkunden jener Religion fast auf allen ihren Blättern auf das Lebendigste durchdrungen, und es bezeugt sich dasselbe nicht blos auf die mannichfaltigste Weise in Wort und Lehre, sondern auch in den grossen Instituten des volksthümlichen Cultus, indem dort überall die Absicht der Versöhnung des durch menschliche Sünde beleidigten Gottes, der Genugthuung für die immer neu von dem Volke als Ganzen und von seinen einzelnen Gliedern verschuldeten Uebelthaten hindurchblickt. Dabei jedoch bleibt es dem alttestamentlichen Bewusstsein fern, dem Sinne jener Mythen seiner geschichtlichen Urzeit entsprechend und in einer Deutung ihrer Räthselworte sich versuchend, die Wurzel der Sünde in die Gattungsnatur des menschlichen Geschlechtes zurückzuverlegen, und mit ihren Folgen auch die irdische Natur ausserhalb des Menschen behaftet zu erkennen.

Wer durch den kritischen Process, in welchem die neuere Bibelwissenschaft die Scheidung der Urbestandtheile des Pentateuch vollzogen hat, zu einer deutlichen Einsicht gelangt ist in die radicale Verschiedenheit der im Nächstvorstehenden von uns besprochenen Sagen von der Auffassung des Schöpfungsbegriffs in der Elohistischen Urkunde: der wird über das wesentlich unterschiedene Verhältniss des beiderseitigen Inhalts zu dem Gesammtinhalte des alttestamentlichen Religionsbewusstseins sich nicht leicht einer Täuschung hingeben. Die Elohistische Urkunde steht durchaus auf dem Boden dieses Bewusstseins. Sie enthält auch nicht einen Zug, welcher nicht vollständig sich aus dem Gesammtthatbestande dieses Bewusstseins, so wie derselbe durch die ganze Folge der alttestamentlichen Bücher bezeugt wird, erklären, nicht mit innerer, organischer Nothwendigkeit aus diesem Thatbestand ableiten liesse. Die gesammte Religionsanschauung des A. T. hat offenbar einen Schöpfungsbegriff, wie den jener Urkunde, zu ihrem Hintergrunde; die Urkunde hat eben nur diesem der göttlichen Offenbarung, die sich in jener Anschauung ausgeprägt hat, unmittelbar entstammenden Begriffe einen eben so einfachen als vollständigen, einen in jeder Beziehung adäquaten Ausdruck gegeben. Nicht ein Gleiches gilt von dem Inhalte der sogenannten Jehovistischen Urkunde, und von dem übrigen Sagenmaterial, welches der wahrscheinlichsten Voraussetzung zu-

folge von derselben Hand, wie diese, dem Grundstamme der pentateuchischen Geschichtsdarstellung eingefügt ist. So begründete Ursache wir auch haben, den gediegenen Kern dieser mythischen Ueberlieferung seinem Alter und seinem geistigen Charakter nach dem Inhalte der Elohistischen Anschauung für ebenbürtig zu halten: so müssen wir uns doch eingestehen, dass die Bürgschaft für die Wahrheit dieser Annahme durchaus nur aus ihm selbst, aus der innern Beschaffenheit des überlieferten Ideengehaltes und aus der ihm inwohnenden Kraft der Forterzeugung von Ideen, die, wie wir sogleich zeigen werden, nur erst innerhalb des Christenthums in Wirksamkeit getreten sind, zu entnehmen ist, und nicht, wenigstens nicht unmittelbar, aus der Beglaubigung durch ein Gesammtzeugniss der alttestamentlichen Ueberlieferung. Denn nicht nur suchen wir vergebens in allen kanonischen Büchern des A. T. nach irgend welchem ausdrücklichen Anklange an die so höchst eigenthümlichen Züge und Wendungen des Jehovistischen Sagenkreises, sondern, was dem tiefer dringenden Beobachter ohne Zweifel noch mehr auffallen muss: auch der kosmogonischen und anthropogonischen Grundanschauung, welche, wie wir uns vorläufig im Obigen davon überzeugt haben und es im Nachfolgenden bestätigt finden werden, das gemeinsame Thema dieser Sagen bildet, auch ihr ist im religiösen Gesammtbewusstsein des A. T. noch keine Folge gegeben. Zwar, die eine Seite dieser Anschauung, oder vielmehr die thatsächliche Voraussetzung, ohne welche sich dieselbe ihrerseits nicht würde haben bilden können, diese fanden wir auch in jenem Gesammtbewusstsein klar und unzweideutig ausgeprägt. Durch alle ächte Urkunden des A. T. zieht sich mit überall gleicher Entschiedenheit, nur je nach der übrigen Beschaffenheit des Inhalts der Urkunden mehr oder minder nachdrücklich betont, mehr oder minder deutlich hervortretend, der Begriff der Allgemeinheit der S ü n d e, der selbstbewussten Abweichung von dem Liebewillen des Schöpfers im ganzen Bereiche des Menschendaseins und Menschenlebens. Es scheint unnöthig, für diesen thatsächlichen Umstand, wichtig wie derselbe allerdings es ist für die Aufgabe der Glaubenslehre und für unsere Auffassung des Verhältnisses dieser Wissenschaft zu ihren geschichtlichen Quellen, einen ausdrücklichen Beweis zu führen. Derselbe würde doch nur Allbekanntes und allgemein Zugestandenes wiederholen können; er würde unsere Darstellung mit einem Ballast beladen, dessen sich dieselbe ohne Nachtheil für ihren Sinn und für ihr Verständniss im Grossen und Ganzen überheben kann. So möge denn hier nur ganz in der Kürze daran erinnert sein, wie das E r f a h r u n g s b e w u s s t s e i n der Sünde, welches in so unendlich vielfach nüancirter und abgestufter Weise sich, auf das Unmittelbarste, Lebendigste und Mächtigste in Poesie und Prophetie des A. T., aber nicht minder deutlich erkennbar auch in dem Grundton und der durchgängigen Haltung der historischen Schriften ausspricht, — wie, sagen wir, solches Bewusstsein keineswegs als etwas für den Offenbarungscharakter jener Urkunden Gleichgiltiges, nur zufällig an d e m Inhalte,

in welchem sich dieser Offenbarungscharakter ausdrückt, Beihergehendes zu erachten ist. Dasselbe verhält sich zu diesem Inhalte so wenig als ein nur Zufälliges, so wenig ihm, diesem Inhalte, die sittliche Reinheit des Gottesbegriffs etwas Zufälliges ist, welche nur dadurch zu gewinnen war, dass die im Polytheismus das Gottesbewusstsein trübenden Elemente, welche die monotheistische Offenbarung zwar aus dem Gottesbewusstsein, aber nicht eben so auch aus dem Weltbewusstsein entfernen konnte, zusammengefasst wurden in einen Gesammtbegriff der Sünde, der sündigen Abweichung des creatürlichen Willens von dem göttlichen. Die Energie, die Allgemeinheit des Sündenbewusstseins ist eine in jeder monotheistischen Religion unentbehrliche Besiegelung der Lauterkeit und Stärke des Gottesbewusstseins. Sie ist dies auch in der alttestamentlichen geblieben, trotz der bald sich einfindenden Verdunkelung der kosmogonischen Anschauungen, von welchen sie in der ersten, weltgeschichtlichen Genesis dieser Religion begleitet gewesen war. Sie hat sich kund gegeben nicht nur, wie schon bemerkt, in dem Grundcharakter der religiösen Literatur, deren Charakter als Urkunde göttlicher Offenbarung auch für uns noch zum nicht geringen Theile an dem durch alle ihre Denkmäler hindurchgehenden Ausdrucke des Sündenbewusstseins hängt, sondern ganz besonders auch in den Eigenthümlichkeiten der volksthümlichen bürgerlichen und religiösen Sitte. So namentlich, um wenigstens dieses Umstandes hier noch zu gedenken, auf den wir in einem spätern Zusammenhange zurückkommen werden, in dem eigenthümlichen Charakter, welchen wir in der alttestamentlichen Religion das derselben mit allen heidnischen Religionen gemeinsamen Grundelement des Cultus, den Opferdienst, annehmen sehen. Derselbe gewinnt erst hier, wie sich zum Theil dies schon in den für die besondern, im Gesetze bestimmten Arten der Opfer gebräuchlich gewordenen Namen ausdrückt, die ausdrückliche Bedeutung einer Sühne für Sünde und Sündenschuld des Volkes und der Einzelnen, wie wir eine solche an den Opfergebräuchen der Heiden so allgemein und durchgehend wenigstens nicht wahrnehmen. — Also, wie gesagt, in dieser Beziehung und nach dieser Richtung lässt allerdings die sittlich-religiöse Gesammtanschauung des A. T. die Uebereinstimmung mit den Grundgedanken des Jehovistischen Mythenkreises nicht vermissen. Aber damit ist der Inhalt dieser Gedanken, wie wir ihn durch philosophische Analyse erkannt haben und wie er sich bereits der ausdrücklich an dieselben wiederanknüpfenden Glaubensanschauung des Christenthums dargestellt hat, keineswegs erschöpft. Der eigentliche Lebensnerv jener kosmogonischen Mythen, der Begriff einer in die Gattungsnatur des Menschengeschlechtes, ja in die Natur seiner gesammten irdischen Umgebung einschlagenden Sünde: dieser Begriff in seinem nothwendigen organischen Zusammenhange mit den idealen Voraussetzungen über die ursprüngliche Bestimmung des Menschen nach seiner leiblichen eben so wie nach seiner geistigen Natur, durch die er als in alle Wege bedingt erscheint, ist der Gesammtanschauung des alttestamentlichen Religions-

bewusstseins durchaus fremd geblieben; nur durch willkührliche Auslegung hat er in einige Dichterstellen, wie Ps. 51, 7. Hiob 5, 7. 14, 4, hineingelegt werden können. Bereits die dem Geschichtsbuch, welches die schriftstellerische Grundlage der vier ersten Bücher des Pentateuch ausmacht, einverleibte Erzählung von der Abfolge der Schöpfungsthaten: bereits sie kennt, wie wir sahen, als Inhalt der Schöpfungsthat, aus welcher das menschliche Geschlecht hervorgegangen ist, nur den Gattungsbegriff der Menschencreatur in ganz analoger sinnlich empirischer Bestimmtheit, wie die Gattungsbegriffe der nach ihrer Anschauung zuvorgeschaffenen Thier- und Pflanzengeschlechter; eben nur als Gattungsbegriff, nicht als die ideale Wesenheit eines Adam Kadmon, die, hätte sie die ihr entsprechende Verwirklichung erlangt, der gesammten irdischen Schöpfung eine andere Gestalt würde haben geben müssen. Dagegen bleibt für sie und bleibt eben so für jenen gesammten Grundstamm volksthümlicher Ueberlieferung, welcher die einfache Grundvorstellung von dem Hergange der Schöpfungsarbeit und von dem Ursprunge des Menschengeschlechts mit den geschichtlichen Erinnerungen des Volkes aus seiner und des menschlichen Geschlechtes Urzeit zu verknüpfen unternahm, ganz zur Seite liegen jenes ausdrückliche Bewusstsein über den Zwiespalt von Idee der Menschheit und Wirklichkeit der Menschennatur, dessen erste Regung uns den von dem nachfolgenden Ueberarbeiter eingeflochtenen Sagenbericht als ein so bedeutsames Denkmal einer ohne Zweifel in die früheste geschichtliche Vorzeit des Volkes hinauf-, über den allgemeinen Standpunct des volksthümlichen Religionsbewusstseins aber hinausreichenden Anschauung betrachten lässt. Denn auch was in einer nachfolgenden Partie des Grundberichtes (Gen. 6, 11 ff.), zum Behufe pragmatischer Motivirung der Erzählung von der Sintfluth, von einer sittlichen Verderbniss der vorsintfluthlichen Menschengeschlechter berichtet wird: auch das mag, wie jene Erzählung selbst, den aufmerksamen Forscher wohl zurückschliessen lassen auf ausgefallene Sagenstücke ähnlicher Art, wie die an deren Stelle von dem nachfolgenden Ergänzer eingeflochtenen; aber die Darstellung selbst zeigt keine Spur des eigenthümlichen Sinnes und Gehaltes jener Ergänzungsstücke. Und so behalten denn jene von dem Jehovistischen Erzähler berichteten Sagen eine durchaus vereinsamte Stellung wie gegen die in allen nachfolgenden Denkmälern des alttestamentlichen Religionsbewusstseins durchwaltenden Anschauungen, so auch bereits gegen Sinn und Geist ihrer nächsten historischen Umgebung. Dieser mögen sie durch einen einzelnen, von persönlicher Pietät gegen die ehrwürdigen Sagenreste erfüllten Bearbeiter einverleibt worden sein; aber das, wie es nach dem Allen so erscheint, schon zuvor abhanden gekommene Verständniss ihres Sinnes hat dadurch für die Entwickelung des volksthümlichen Religionsbewusstseins nicht wiedergewonnen werden können. Diesem waren sie entfremdet offenbar schon zu der Zeit, als jenes „Buch der Ursprünge" ausgearbeitet ward, an dessen Spitze, wie jetzt die Kritik dies

ausgemittelt hat, die Elohistische Urkunde stand. Mit dem Inhalte dieser letzteren finden wir demzufolge auch die gesammte nachfolgende religiöse Literatur des israelitischen Volkes im Einklange; aber nicht eben so auch mit dem Inhalte jener von dem Jehovistischen Erzähler eingeschobenen Fragmente einer Sagendichtung, die doch, wie wir, nach ihrer innern Beschaffenheit und nach ihrem, allen Anzeigen zufolge nicht erst einer nachfolgenden Reflexion seinen Ursprung dankenden Verwandtschaftsverhältnisse zu den Sagendichtungen heidnischer Völker, dies anzunehmen guten Grund haben, in ein gleich hohes Alter hinaufreicht mit den Grundgedanken der Elohistischen Schöpfungssage. Die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts, — denn allerdings eine solche liegt, wie bereits von uns anerkannt, auch in der dem ganzen A. T. gemeinsamen Weltanschauung, — hat nach Letzterer ihren Grund in einer immer neu sich wiederholenden Verschuldung ähnlicher Art, wie jene, durch welche nach der Auffassung des ursprünglichen, nicht des durch die Jehovistischen Bruchstücke umgestalteten Sagenberichts der Genesis, in der Urzeit des Menschengeschlechts die Sintfluth veranlasst war: in einer Verschuldung, deren Subject der freie persönliche Wille der Einzelnen ist, und nicht in einem Naturgebrechen, welches der ursprünglichen Absicht des Schöpfers zuwider, aber durch dessen Zulassung, oder vielmehr durch dessen nachfolgende Anordnung zu einer beharrenden Eigenschaft der Gattung geworden wäre.

674. Obschon noch nicht in ausdrücklicher Rückbeziehung auf jene Sagen von einer mit den sittlichen zugleich die natürlichen Zustände des wirklichen Menschengeschlechts bedingenden Urschuld, doch in wesentlicher und durchgängiger Uebereinstimmung mit dem Sinne dieser Sagen, hat zuerst der göttliche Urheber des Christenthums, nicht durch einzelne Lehraussprüche blos, sondern durch die gesammte Haltung seiner grossen Lehre von einem Reiche Gottes, das nicht von dieser Welt ist, einen Gegensatz und Zwiespalt in der Menschenwelt zum Bewusstsein gebracht, aus dessen weiterer Betrachtung und begriffsmässiger Entwickelung dann in der Lehre seiner Jünger auf eine für die Gestaltung des Systemes dieser Lehre folgenreiche Weise auch jene Rückbeziehung sich ergeben sollte. Nicht die erste natürliche Zeugung und Geburt, sondern erst eine zweite geistige, eine Zeugung aus dem Geiste und in den Geist, den heiligen: erst diese Zeugung macht den Menschen zu dem, was er dem schöpferischen Gedanken des göttlichen Liebewillens zufolge werden soll, macht in thatsächlicher, lebendiger Weise ihn jener Eigenschaften der Gottheit, jenes göttlichen Lebensinhaltes theilhaftig, dessen Besitz in dem Begriffe göttlicher Ebenbildlichkeit, göttlicher Kindschaft vorausgesetzt wird. — Mit diesen Worten ungefähr können

wir, genügend für unsern gegenwärtigen Zweck, die Summe jener Lehre vorläufig ausdrücken, die jedoch in der Person ihres erhabenen Urhebers nicht eigentlich schon als Lehre, nur erst als Geist und Kraft einer zukünftigen Lehrentwickelung hervorgetreten ist.

Dass auch für den Zusammenhang derjenigen Momente des Offenbarungsbewusstseins, von denen wir im Gegenwärtigen handeln, die Frage nach dem Verhalten der persönlichen Lehraussprüche des Heilandes zu ihnen nicht blos die untergeordnete Bedeutung haben kann, welche man ihr zutrauen müsste, wenn man das Verfahren der bisherigen Theologie auch in diesem Puncte als maassgebend ansehen wollte: das versteht sich für uns von selbst, schon nach den in der Einleitung gegebenen Andeutungen über den sachlichen Grund des Glaubens an Christus als den Mittelpunct der geschichtlichen Gottesoffenbarung, und über die Forderung, ihn als solchen auch im Charakter und Inhalt seiner Lehrthätigkeit bewährt zu finden (§. 135). Wir dürfen mit gutem Grunde das Axiom aufstellen, dass, erwiesen sich nicht auch in dieser Beziehung die Lehraussprüche des evangelischen Christus als epochemachend, dann eines von beiden würde aufgegeben werden müssen: entweder der Glaube an die Stellung und Bedeutung der Persönlichkeit des historischen Christus, oder an den Offenbarungsgehalt von Lehren, für welche wir nicht auf ihn selbst als höchste Autorität uns würden beziehen können. In der That aber wird durch diese Lehraussprüche auch hier eine Epoche bezeichnet: die Epoche, welche eben so, wie in allen anderen Partien der Lehrenwickelung, zwischen dem alttestamentlichen und dem neutestamentlichen Bewusstsein eine feste Grenze zieht. Zwar ist es unleugbar, dass man in den evangelischen Apophthegmen die Schlagworte vergebens sucht, an welche durch die nachfolgende kirchliche Lehrgestaltung das Bewusstsein über den Gegensatz von Sünde und Erlösung im menschlichen Geschlecht vornehmlich geknüpft worden ist. Nur eines dieser Worte findet sich, und zwar auch dieses nur im Munde des johanneischen, nicht des synoptischen Christus; ein höchst prägnantes allerdings, aber keineswegs in dieser Lehrgestaltung vor den übrigen, die sie selbst hinzugebracht oder aus andern Theilen der Bibellehre entnommen hat, bevorzugtes, ja ein solches, über dessen eigentliche Bedeutung sie sich in merklicher Verlegenheit befindet: das Wort Wiedergeburt, Wiedergeburt durch den Geist, den heiligen. — Aber wenn irgendwo, so gilt es hier, Ernst zu machen mit der Unterscheidung zwischen Geist und Buchstaben des Lehrgehaltes, und an die tiefste Offenbarung des Geistes nicht den Maasstab des formulirten Buchstabens anzulegen. Es gilt, in den Räthselworten, in den Bildern und Gleichnissreden des Göttlichen das *punctum saliens* aufzufinden, welches sich, nicht ohne eine Metamorphose, welche die Identität des gestaltenden Princips nur dem geistig erleuchteten Auge erkennbar bleiben lässt, erst zur lebendigen Keimgestalt des apo-

stolischen Lehrbegriffs entwickelt hat, dann, eine Zeitlang verpuppt in der starren, das Leben bergenden Hülle des kirchlichen Systems, aus dieser sich auf's Neue zur vollen Lebensgestalt eines auch wissenschaftlich durchgebildeten Lehrzusammenhangs entfaltet. Eben darum aber, weil auf dieses *punctum saliens* Alles ankommt, eben darum dürfen wir es im Gegenwärtigen noch nicht unternehmen, einen adäquaten Ausdruck dafür aufsuchen zu wollen. Es findet nämlich in jenen Lehraussprüchen, ihrer eigenthümlichen Natur zufolge, keine Sonderung statt des Lehrartikels, der uns hier beschäftigt, von dem übrigen Lehrzusammenhange. Die Anschauungen negativen Gehalts, für welche der Ausdruck hier zu suchen wäre, sind überall eingeschlossen in die Anschauungen von positivem Gehalt, mit deren Zergliederung wir über den gegenwärtigen Zusammenhang hinausgreifen würden. Alle Lehraussprüche des Heilandes haben ohne Ausnahme den Zweck, in den Hörern das neue Leben zu entzünden, dessen Begriff und Wesen bedingt ist durch Gegensätze der Art, wie die hier in Frage stehenden. Eben aber weil sie durchgehends auf den höchsten positiven, praktischen Zweck gerichtet sind, eben darum tritt das negative, theoretisch bedingende Element nicht in der Weise in ihnen hervor, welche einen gesonderten Ausdruck verstattete, worin doch ihr Charakteristisches vollständig bewahrt wäre. Der gegenwärtige Paragraph hat daher nur den vorläufigen Zweck, den ersten Anknüpfpunct zu geben für eine doppelte historische Entwickelung: erst, in dem hier zunächst Nachfolgenden, des neutestamentlichen und kirchlichen Lehrbegriffs von dem Grunde und den Folgen der Sünde im Menschengeschlecht, dann, im dritten Theile unsers Werkes, des innern Zusammenhanges jener Grundanschauungen, für welche sich bereits in den persönlichen Worten des Heilands der Ausdruck findet.

675. Ausdrücklich zur formulirten Lehre ist der Gegensatz der Begriffe von natürlicher und von geistlicher Menschheit, und ist die Zurückführung dieses Gegensatzes auf den Sündenfall Adams einerseits, auf die durch Christus vollbrachten Erlösungsthaten anderseits zuerst in den Schriften des Apostels Paulus ausgeprägt. Durch eine kühne Deutung der Todesdrohung in der Sündenfallssage (Gen. 2, 17) ist dieser Apostel zum Urheber des für Charakter und Haltung des kirchlichen Lehrgebäudes so entscheidenden, so tief in seinen Zusammenhang eingreifenden Satzes geworden: dass erst als Folge der Sünde Adams, dieser Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts, die Nothwendigkeit des leiblichen Todes an das von seinem Schöpfer zur Unsterblichkeit der Kinder Gottes bestimmte Geschlecht gekommen ist. Er hat diese entscheidende Lehrwendung gefunden nicht unmittelbar als einen Bestandtheil der Lehre seines göttlichen Meisters, wohl aber als eine Wirkung des Lichtes, welches aus dem Leiden und dem

Tode dieses Meisters auf den Sinn seiner Lehre und zugleich auch der Lehre des Alten Testamentes zurückgefallen war.

676. Eine Welt, in welcher der Göttliche den Tod, den Tod am Kreuze erleidet: eine solche Welt kann unmöglich dieselbe sein, welche der liebende und gerechte Vater dieses Göttlichen ursprünglich gewollt und beabsichtigt hat. Dies die Glaubensanschauung, welche mit überwältigender Klarheit in der Seele des Apostels aufging und ihn antrieb, in der Reihe der vorangehenden Gottesoffenbarungen die Momente der Vermittelung aufzusuchen, wodurch der Inhalt dieses Glaubens mit dem Glauben an die schöpferische Allmacht des Vatergottes in Uebereinstimmung gebracht wird. Der Satz: dass durch Adams Sünde, an welcher durch einen geheimnissvollen Zusammenhang das ganze Menschengeschlecht Theil hat, der Tod auf die Welt gekommen ist, der Tod, und mit ihm die physischen Gebrechen, die an der sterblichen Natur haften, sie beide als Naturnothwendigkeit auch für die durch die Gottähnlichkeit ihrer geistigen Anlage über die Sphäre des Todes hinausgerückten Creaturen: dieser Satz ist für ihn das Ergebniss solcher Nachforschung. Er ist die Antwort, welche der Apostel in der heiligen Ueberlieferung seines Volkes gefunden hat auf die Frage nach dem Woher jener herben Nothwendigkeit, welche den Göttlichen in einer zu seiner himmlischen Natur und Herrlichkeit so grell contrastirenden Weise dem Geschicke der Sterblichkeit in seiner grauenvollsten Gestalt unterworfen hatte.

Der Umschwung, welcher innerhalb der allgemeinen Sphäre des monotheistischen Offenbarungsbewusstseins durch das Christenthum herbeigeführt worden, ist seiner eigentlichen Bedeutung nach bis jetzt noch immer nur unvollständig erkannt und gewürdigt. Die Schuld davon trägt jener Dogmatismus, welcher den eigentlichen Lebensnerv des Christenthums in ein vermeintlich unerkennbares Jenseits verlegt und es sich, im Vertrauen auf die Unantastbarkeit des solchergestalt aller eigentlichen Erkenntniss Entzogenen, gefallen lässt, wenn von den Momenten, in welche, dafern das Christenthum dem menschlichen Geschlecht in der That etwas Neues, einen neuen Inhalt auch des Bewusstseins und Erkennens gebracht haben soll, dieses Neue nothwendigerweise gesetzt werden muss, eines nach dem andern dem Christenthum als sein eigenthümlicher Besitz entzogen, und bereits einer vorchristlichen oder ausserchristlichen Erkenntniss zugeschrieben wird. Ein Beispiel dieser Wahrnehmung giebt das Verhalten der bisherigen und auch noch der jetzt tonangebenden Theologie zu der paulinischen Lehre von den Folgen des adamitischen Sündenfalls. Kaum wagt jemand zu bezweifeln, dass der Apostel hier nur, als ächter Rabbiner und Schüler des Gamaliel, eine vorlängst in den jüdischen Schulen festgestellte Lehrmeinung wie-

dergebe, und dabei nichts vor dem Seinigen hinzusetze, als nur eben den Gegensatz, in welchen er Christus und seine Erlösungsthat zu Adam stellt. Und doch sind, der inneren Gründe zu geschweigen, auch äussere in Menge vorhanden, welche sich wohl dazu hätten eignen können, gegen diese so sorglos hingenommene Voraussetzung ein Mistrauen zu erwecken. Mit Ausnahme der zwei bekannten Stellen des Buches der Weisheit, welche den Tod als ausgeschlossen von der Urschöpfung bezeichnen (1, 13 f. 2, 23 f.): mit Ausnahme dieser zwei Stellen, denen man jetzt, nach den auch über dieses Buch in Geltung gekommenen Voraussetzungen, noch eine ähnlich lautende des vierten Buches Esra beigesellen kann (die Stelle Sir. 25, 23 ist dem Zusammenhange so offenbar ungleichartig, dass es wohl erlaubt ist, an ihrer Aechtheit zu zweifeln), findet sich in den beglaubigten oder für beglaubigt geltenden Urkunden des vorchristlichen und des mit dem Urchristenthum gleichzeitigen Judenthums keine Spur der hier in Rede stehenden Lehrwendung. Denn wenn in alttestamentlichen Stellen der Art, wie Ps. 90, 7. 9. 11. Num. 16, 29. 30 auch neuere Theologen einen „Zusammenhang des Todes mit der Sünde" ausgesprochen finden wollen: so kann man ihnen diesen so allgemein gehaltenen Ausdruck zugestehen, ohne damit der Voraussetzung Raum zu geben, dass derartigen Aeusserungen oder Betrachtungen eine der paulinischen äquivalente Deutung von Gen. 2, 17 zum Grunde liege. Von Stellen der Art, wie Sprüchw. 19, 16. Ezech. 20, 11. Baruch 4, 1, erscheint solche Deutung sogar ausdrücklich ausgeschlossen. Dazu kommt, dass auch die persönliche Lehre des Heilandes weder in ihrer synoptischen, noch in ihrer johanneischen Fassung irgendwie eine derartige theologische Auffassung der Sagen vom Sündenfall, oder überhaupt eine directe Rückbeziehung auf diese Sagen durchblicken lässt: ein Umstand, wohl werth, auch noch in anderer Beziehung auf das Sorgfältigste beachtet zu werden, als eine Warnung, nicht dem Buchstaben der paulinischen Lehrwendung zum Nachtheil ihrer Originalität und ihres geistigen und sittlichen Gehaltes mehr als billig einzuräumen. — Die Bedeutung dieser Lehrwendung beruht nämlich gerade auf dem Hintergrunde, welchen sie in einer T h a t s a c h e hat, und in einer L e h r e, die, wenn man will, selbst vielmehr Thatsache als Lehre ist; beide ihrerseits in völliger Unabhängigkeit wie von der Sage selbst, so natürlich noch mehr von jeder dogmatischen Auffassung der Sage. Der Unterschied, der Gegensatz der natürlichen, sinnlichen oder fleischlichen Menschheit von der aus dem Geiste, dem heiligen, wiedergeborenen oder wiederzugebärenden: dieser Unterschied, dieser Gegensatz war durch die untheilbare Gesammtthat des Lebens und der Lehre des göttlichen Meisters zur lebendigen Anschauung gebracht worden; in einer Weise, woraus eben erst das Bewusstsein des Problems hervorging, das der Apostel durch den Rückblick auf die alttestamentliche Urweltssage zu lösen suchte. Ohne das solchergestalt thatsächlich gestellte Problem, und noch aus der Mitte der hebräischen Weltanschauung heraus unternommen, würde die

Deutung von Gen. 2, 17, deren Urheberschaft dem Apostel Paulus zu vindiciren ist, nur als ein Einfall von zweifelhaftem Werthe betrachtet werden können, schwerlich geeignet, eine bleibende Geltung zu gewinnen. Nur ein solcher würde uns auch der Inhalt jener Stellen des Weisheitsbuches sein, wenn nicht aus dem gesammten Charakter dieses Buches die überwiegende Wahrscheinlichkeit einer Abhängigkeit von christlichen Einflüssen und ausdrücklich von dem Vorgange paulinischer Schriften, insbesondere des Römerbriefes, dessen Hauptstellen man ganz deutlich in der rednerischen Paraphrase jenes Buches wiedererkennt, in unserer Ueberzeugung fest stände. Was dagegen den Paulus betrifft: so lässt sich bei genauerem Studium der hier einschlagenden Stellen insbesondere des Römer- und des ersten Korintherbriefes, der Gedankengang deutlich erkennen, welcher ihn von den durch Lehre und Werk des Meisters in ihm geweckten Anschauungen auf seine Anschauung von den Folgen des adamitischen Sündenfalls gebracht hat. Dem Apostel war seit dem Tage von Damaskus die Erneuung des gesammten inneren Menschen, welche der Glaube bringt, die *καινὴ κτίσις ἐν Χριστῷ*, eine persönlich erlebte Thatsache. Sie war ihm die in seinem innern Leben sich vollziehende Exemplification und Bestätigung des Lehrinhaltes, welchen er sich aus der noch im Munde der Jünger lebendigen, durch sein eigenes Lernbedürfniss, wie wir voraussetzen dürfen, neu belebten Ueberlieferung von dem historischen Christus angeeignet hatte. Aus dem Erlebniss dieser Thatsache heraus entwarf er sich, auf sein früheres Leben zurückblickend, in antithetischer Weise den Begriff des *ἄνθρωπος χοϊκός, ψυχικός, σαρκικός*. Er entwarf sich denselben, mit dem deutlichen Bewusstsein, dem individuellen, persönlichen Lebensinhalte dieser niederen Daseinsstufe nicht eine Selbstständigkeit, eine Ursprünglichkeit zuschreiben zu dürfen, welche er, laut dem Zeugnisse seines Bewusstseins, dass in dem wiedergeborenen Menschen nicht er selbst, sondern Christus lebt, dem Lebensinhalte der höheren Stufe, sofern auch er noch ein individueller und persönlicher ist, ein für allemal abgesprochen hatte. Wie dieser höhere Lebensinhalt, so kann auch der niedere nur als ein solidarisch ein für allemal der Menschheit, dem menschlichen Geschlecht zu Theil gewordener bezeichnet werden. Der Einzelne hat seinen Theil daran, aber er bereitet sich ihn nicht selbst, noch hat er ihn, als Einzelner, anders als in und mit dem Ganzen, in dessen substantieller Allgemeinheit seine Subjectivität wurzelt, zugetheilt erhalten. — So entstand dem Apostel, dem Begriffe von Christus gegenüber, diesem zweiten, himmlischen Adam, dem Urheber der Gerechtigkeit und des Lebens, der Begriff des „ersten Adam" als Urhebers der Sünde und des Todes. Die Stellen des ersten Korintherbriefes und des Römerbriefes, welche diesen Begriff aussprechen, sind ohne Zweifel nicht die ersten, worin der Apostel ihn zum Ausdruck gebracht hat. Sie streifen ihn nur flüchtig an und deuten auf den Hintergrund eines Lehrzusammenhanges, welchen der Apostel, sei es in mündlichem oder schriftlichem Vortrage,

ohne Zweifel ausführlicher und eingehender entwickelt hatte. Zu einer ausführlichern Behandlung dieser Stellen, aus welcher freilich erst die nähere exegetische Begründung des hier Ausgesprochenen würde hervorgehen können, ist im Gegenwärtigen nicht der Ort; um so weniger, je weniger bei einer solchen Behandlung eine eingehende Texteskritik namentlich der Stelle Röm. 5, 12 ff. im Sinne der Bemerkungen von §. 170 würde umgangen werden können. Nur der vielfach durch Interpolationen entstellten Gestalt, in welcher nach meiner Ueberzeugung der Text auch dieser Stelle überliefert ist, kann ich es zuschreiben, wenn allerdings durch sie einigermaassen die Meinung begünstigt wird, der Apostel gehe daselbst von dem Uebergreifen der Sünde Adams als von einem schon Bekannten oder allgemein Angenommenen aus, und nehme davon Anlass zur Feststellung des Begriffs von einem entsprechenden Uebergreifen der Gnade in Christus. Der wahre Sachverhalt, wie er sich deutlich herausstellt insbesondere aus der Vergleichung mit 1. Kor. 15, 45 ff., ist und bleibt vielmehr dieser: dass, in der Absicht, um dadurch für den Begriff des Uebergreifens der Gnade, um den es ihm in letzter Instanz allein zu thun ist, eine anthropologische Grundlage zu gewinnen, der Apostel in ein ihm ganz eigenthümliches, erst durch ihn zu einem Gemeingute der christlichen Kirche, von der es seitdem auch ein Theil der Juden angenommen hat, gewordenes Aperçu verfolgt. Die Ausbeute desselben ist für ihn eben jene Deutung des alttestamentlichen Mythus, welche das Phänomen des leiblichen Todes in einen entsprechenden Zusammenhang bringt mit dem Sündenfalle der Urmenschheit, wie den durch die Erscheinungen des auferstandenen Christus in den an ihn Gläubigen geweckten Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben mit der göttlichen, in Christus leibhaftig erschienenen und in menschlicher Gestalt verkörperten Heiligkeit und Gerechtigkeit. Zur Vollständigkeit dieses Aperçu gehört wesentlich, was im achten Capitel des Römerbriefes V. 19 ff. vom Leiden und Wehe der ungeistigen Natur und von der auch über sie sich erstreckenden Erlösungshoffnung gesagt wird. Es mag sein, dass bei dieser Stelle ein Hinblick auf Gen. 3, 17 eben so zum Grunde liegt, wie bei jenen anderen Stellen des Römer- und Korintherbriefes auf Gen. 2, 17. Dass aber der Apostel die Gesammterscheinung des Todes auch in der untermenschlichen Natur in ernstlicher Ueberzeugung auf die Sünde Adams habe zurückführen wollen: das ist sicherlich wenigstens nicht aus dem Gebrauche des Ausdrucks *ματαιότης* V. 20 zu schliessen.

677. Dass die natürliche Beschaffenheit des menschlichen Geschlechtes, seine leibliche und moralische Gebrechlichkeit, von ihrem Ursprung her mitbedingt ist durch eine creatürliche Uebelthat, eine That, deren Folgen, durch wirksames Eingreifen der göttlichen Schöpferthätigkeit teleologisch gestaltet und geordnet, in die von dem Ahnherrn auf Kinder und Enkel sich vererbende Natur des Geschlech-

tes eingeschlagen sind: das ist seit jener paulinischen Lehrwendung ein von der theologischen Speculation des Christenthums allgemein oder so gut wie allgemein anerkannter Satz geblieben. Durch Rückwirkung des Christenthums hat eben dieser Satz Eingang gefunden auch in die Lehre des Judenthums, welcher er bis dahin, trotz der alttestamentlichen Urweltssage, fremd geblieben war. Mit ihm aber, diesem Satze, während er einerseits den Absichten der Theodicee, welche mit den theoretischen und praktischen Zwecken der christlichen Glaubenslehre überall so innig verwachsen sind, begünstigend und fördernd entgegenkam, war anderseits doch der Entwickelung dieser Lehre ein schwieriges Problem zur Lösung auferlegt; ein Problem, welches seitdem die Theologie des Christenthums und die christliche Philosophie auf das Aemsigste zu beschäftigen nicht aufgehört hat.

678. Unbeschadet des oben bezeichneten Lehrsatzes nämlich blieb fürerst die Voraussetzung in Kraft, dass durch die Natur der Vernunft in jedem menschlichen Einzelwesen die gleiche Möglichkeit eines guten und eines bösen Willens und diesem entsprechender Willensthaten vorhanden ist. Wie diese Voraussetzung vor aller wissenschaftlichen Reflexion in dem natürlichen, um die Schwierigkeiten, von denen sie gedrückt wird, unbekümmerten Menschenverstande liegt: so war sie in der Religion des Alten Testaments durch die Form des Gesetzes, welche dem sittlichen Gehalte desselben eigenthümlich ist, recht eigentlich in den Vordergrund des Bewusstseins gerückt. Im Heidenthum aber, dessen mythologische Anschauungsweise, da wo sie sich selbst überlassen blieb, die Hinneigung zu einem deterministischen Schicksalsglauben begünstigte, hatte die philosophische Speculation fast in allen ihren einflussreicheren Richtungen sich des Begriffs der sittlichen Wahlfreiheit energisch angenommen, und ihn in die Bedeutung einer Grundvoraussetzung des speculativ-religiösen Bewusstseins eingesetzt. Als eine solche Voraussetzung war er, dieser Begriff, aus beiden Gedankenkreisen, dem alttestamentlich-judäischen und dem heidnisch-philosophischen, in den ersten Bildungsprocess christlicher Theologie übertragen worden.

679. Der hier bezeichnete Gegensatz und Streit der Principien, in der älteren christlichen Lehrentwickelung, im Laufe der ersten Jahrhunderte nur still und kaum bemerkt im Hintergrunde des theologischen Bewusstseins regsam, ist endlich in jene Krisis hervorgebrochen, welche, ohne Zweifel nicht durch Zufall, mit der geschicht-

lichen Abtrennung der abendländischen Lehrentwickelung von der morgenländischen zusammentrifft. Denn wesentlich nur die abendländische ist von dieser Krisis betroffen worden; die morgenländische höchstens nur in schwachen Rückwirkungen. Nicht für die morgenländische, für welche vielmehr eben mit diesem Zeitpuncte die noch bis auf den heutigen Tag nicht abgelaufene Periode ihres Stillstandes eintritt, nur für die abendländische sind durch den Ausgang dieser Krisis die Resultate festgestellt, welche, wie sie nach der einen Seite den ganzen Umfang des thatsächlichen Gehaltes der christlichen Gottesoffenbarung für das theologische Bewusstsein sicherten und einer jeden Verkürzung dieses Gehaltes sich widersetzten, so nach der andern, durch die in ihnen ungelöst bleibenden und schroffer als zuvor in diesem Bewusstsein hervortretenden Widersprüche, das Bedürfniss eines weiteren Fortschritts, einer noch fernerhin sich steigernden Entwickelung herbeiführen mussten.

680. Mit der abschliesslichen dogmatischen Feststellung des Satzes, dass erst durch Adams Sünde die Nothwendigkeit des leiblichen Todes für die Glieder des menschlichen Geschlechtes herbeigeführt ist, hat Augustinus, auf Vorgang der Bedeutendern unter den früheren Lehrern der lateinischen Kirche*), die Anschauung von der Erblichkeit auch der Sünde als solcher, und von der Schuld, welche an der Sünde haftet, festgestellt. Er motivirt diese Anschauung durch die exegetisch auf irrthümliche Voraussetzungen begründete und dogmatisch noch keineswegs zur Klarheit entwickelte Annahme: dass die Sünde Adams in der That die Sünde aller Menschen sei, indem die Seelen aller Menschen dem Keime oder der Anlage nach zur Zeit, als er sündigte, in der seinigen gegenwärtig waren. Aus dieser Ursünde des Geschlechtes ist nach ihm ein Unvermögen aller Glieder des Geschlechtes zum Guten erwachsen, zu demjenigen Guten, welches in dem seiner theilhaftigen Geschöpfe zur abstracten oder formalen die concrete und materiale, zur metaphysischen die ethische Gottähnlichkeit hinzubringt. Solches Unvermögen kann nie und nimmer aus eigener Kraft des Geschöpfes durch freie sittliche That, es kann überall nur durch einen erneuten Schöpfungsact der Gottheit, durch eine von Seiten der Creatur durch kein Verdienst weder ihres Wollens, noch ihres Thuns hervorgerufene Gnadenwirkung überwunden werden.

*) Die φυσικὴ ἀνάγκη des irdischen Todes bei Clemens Alexandrinus und andern voraugustinischen, namentlich griechischen Kirchen-

lehrern beruht nachweislich zum Theil auf der Vorstellung einer äusserlichen Verbindung der Seele mit dem Körper, diesem Reste des alten Platonismus, der zwar auch bei Augustinus nicht wissenschaftlich überwunden ist, aber doch in religiöser Ueberzeugung der seit Tertullian in der abendländischen Kirche vorwaltenden Anschauung von der lebendigen Einheit des Körper- und Seelenlebens hat weichen müssen.

**) Insbesondere auf eine falsche Deutung des ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον. Röm. 5, 12.

681. Diese Lehrwendung, so wenig sie von Augustinus oder von irgend einem seiner Nachfolger in eine systematische Verbindung mit seinen übrigen theologischen Lehren gebracht worden ist: sie steht dennoch, ihm selbst und jenen Allen unbewusst, in einem inneren Zusammenhange mit der epochemachenden und dem unterscheidenden Charakter der abendländischen Theologie das Siegel aufdrückenden Wendung seiner Dreieinigkeitslehre (§ 473 ff.). Wie nämlich dort als das dritte trinitarische Moment im Begriffe der Gottheit der Wille, der freie, selbstbewusste Wille gefasst ward; wie damit von dem Begriffe dieses Willens die Einsicht ausgesprochen ward, dass Entstehung sowohl als Wirksamkeit des göttlichen Willens nur möglich ist auf Grund eines vorangehenden productiven Naturprocesses der Imagination und des Gemüthes: auf entsprechende Weise ist hier als Bedingung der creatürlichen Existenz einer gottähnlichen Persönlichkeit, das heisst eines mit dem göttlichen Willen in dem ethischen Inhalte seines Wollens übereinstimmenden Willens der Creatur, die Inwohnung des Göttlichen in Naturgestalt vorausgesetzt, die perennirende Erzeugung einer gotterfüllten Gegenständlichkeit oder Gestaltenwelt innerhalb der creatürlichen Lebenssphäre, welche solchen Persönlichkeiten das Dasein geben soll. Weil solche Immanenz, solcher Erzeugungsprocess dem menschlichen Geschlechte durch den Sündenfall seines Ahnherrn sich versagt hat: darum ist innerhalb des Bereiches seiner natürlichen Existenz die Verwirklichung der Heilssubstanz so lange unvollziehbar, so lange nicht durch erneute göttliche Schöpferthätigkeit oder Gnadenwirkung ein dem Begriffe dieser Substanz entsprechender Inhalt erzielt ist für den creatürlichen Willen, welcher, um als Wille dazusein, selbstthätig sich aus einem zuvorgegebenen Inhalte erzeugen muss.

So unbemerkt, wie der von uns im ersten Theile (§ 479 f.) nachgewiesene Zusammenhang des Eigenthümlichen der augustinischen Trinitätslehre, welches, wie dort gezeigt, wesentlich in der Deutung besteht, die von diesem Kirchenlehrer dem Begriffe des dritten Gliedes der Drei-

einigkeit, dem Begriffe des h. Geistes gegeben wird, mit dem Unterscheidungsdogma der abendländischen von der morgenländischen Kirche, eben so unbemerkt ist bisher der Zusammenhang geblieben, worin mit Beidem die antipelagianischen Dogmen des Augustinus stehen. Und allerdings ist auch dieser Zusammenhang ein dem Urheber jener Lehren selbst unbewusster und unausgesprochener. Dennoch ist die Einsicht, dass ein solcher Zusammenhang, und worin er besteht, von entscheidender Wichtigkeit für das Verständniss des inneren Organismus der kirchlichen Lehre und ihres geschichtlichen Entwickelungsganges. Der Pelagianismus, sowie aller Naturalismus und Rationalismus auf ethischem Gebiet, beruht auf der Voraussetzung, dass der Gegensatz von Bös und Gut überall in creatürlicher Wirklichkeit hervorgeht nur aus den selbstbewussten Thaten einer bereits als Wille, als freier selbstbewusster Wille existirenden Persönlichkeit; dass er dagegen ausserhalb der durch die Existenz solcher Persönlichkeit umschriebenen Daseinssphäre keine reale Bedeutung hat. Auch Pelagius unterschied, wie Augustinus, obwohl nicht ausdrücklich, nicht, so viel wir wissen, zum Behuf der Trinitätslehre, drei Momente im Begriffe des Geistes: das Können, das Wollen und das Sein oder Handeln (*Aug. de gratia Chr.* 4). Die Begriffe des Könnens und des Wollens hat er mit Augustinus gemein; aber, statt zwischen sie das von Augustinus (§ 458) mit dem Namen *Intelligentia* bezeichnete Moment des Gemüthes oder der innergöttlichen Natur in die Mitte zu stellen, lässt er unmittelbar aus dem Können das Wollen, und aus dem Wollen, indem er dasselbe nicht sofort, wie Augustinus, als That, als Handlung fasst, das Sein (*esse*) oder den Actus als ein von dem Willen unterschiedenes Dritte hervorgehen. Wir wissen nicht, ob es im Sinne des Pelagius lag, von dieser Dreiheit eine Anwendung zu machen auch auf die Gottesidee. Indess wird man kaum etwas dagegen einwenden können, wenn wir aus jener seiner psychologischen Ansicht den Schluss ziehen, dass er eine Trinitätslehre im Sinne des Augustinus nicht gekannt haben kann, nicht einen trinitarischen Process, in welchem aus der Selbstgebärung der innergöttlichen Natur das specifische Moment der Persönlichkeit, die Substanz des Willens sogleich in Gestalt selbstbewusster und selbstschöpferischer That als das dritte, vollendende Moment (τὸ τελειοῦν) hervorgeht. Der Gottesbegriff des Pelagius wird, wir dürfen es mit Sicherheit voraussetzen, in ganz entsprechender Weise, wie der Gottesbegriff des modernen Rationalismus, die Vorstellung von selbstbewusster Persönlichkeit und Willensfreiheit Gottes abgelöst haben von jeder ausdrücklichen Voraussetzung eines lebendigen, aus lebendiger Productivität des Gemüthes oder der Imagination im Innern der Gottheit hervorgehenden Gedankeninhaltes. Er wird das Wollen eben so, wie auch das Thun, obgleich er das letztere als *esse* bezeichnete, überall nur als Accidenz gesetzt haben an der Substanz des persönlichen Gottes, nicht als etwas unmittelbar und wesentlich zur Substanz Gehöriges. Dem entsprechend ist dem Pelagianismus die vernünftige Creatur sub-

stantiell fertig schon in dem ersten Momente, welches sie aus der Hand ihres Schöpfers hat, dem *posse*. An dieses *posse* schliesst sich, ohne anderweit dazwischen tretende Voraussetzungen, sogleich das *velle*, zwischen dessen entgegengesetzten Möglichkeiten, vorab den Möglichkeiten des Bösen und des Guten, die Creatur mit unbedingter Wahlfreiheit allein aus sich selbst sich zu entscheiden hat. (*Μόνον θέλησον, καὶ ὁ θεὸς προαπαντᾷ*· dieser Ausspruch des Basilius ist, wie so viele ähnliche der griechischen Kirchenlehrer, ganz im Sinne des Origenes gethan, wie ja auch die Lehre des Pelagius von Hieronymus bezeichnet wird als ein *ramusculus Originis*). Daher bei jenem Häresiarchen (a. a. O. 18), der anstössige Vergleich der creatürlichen Willenssubstanz mit einem Baume, welcher sowohl gute, als auch böse Früchte trägt, je nachdem der Wille sich selbst für das eine oder das andere entscheidet. Mit Recht hat Augustinus darauf hingewiesen, wie dieses Gleichniss, zumal an die evangelische Parabel gehalten, an welche es erinnert, nur dienen kann, die Lehre, die es erläutern will, in das ungünstigste Licht zu stellen. Er hält dieser Lehre das Axiom entgegen, dass gute oder böse Thaten überall nur die Ergebnisse eines zum Guten oder zum Bösen schon entschiedenen Charakters sind, und er stellt dabei den das allgemeine Wesen des Guten und des Bösen ganz richtig, nur in allzu abstracter Weise ausdrückenden Gesichtspunct auf: dass der Charakter, wiefern gut, dem Menschen nur durch Gott, wiefern aber böse, nur durch ihn selbst gegeben sein kann. — Und hier nun, an dieser Stelle ist es, wo Augustinus durch einen auf seine Dreieinigkeitslehre zurückgeworfenen Blick einen weit befriedigendern Ausdruck würde haben gewinnen können für seinen Lehrbegriff von Sünde und Erlösung, als es ohne solchen Rückblick ihm gelungen ist. Nichts hätte näher gelegen, als zu zeigen, dass das Hervorgehen einer heiligen Persönlichkeit oder Willenssubstanz in der Creatur denselben oder entsprechenden Bedingungen unterliegen muss, wie in der Gottheit. Ist nun, nach der Trinitätslehre des Augustinus, für den Ausgang des göttlichen Geistes oder Liebewillens innergöttliche Bedingung in alle Wege die Zeugung des Sohnes, die inwohnende Offenbarung und Selbstgestaltung des Logos, so folgt, dass auch in der creatürlichen Welt nur aus einer abgeleiteten Offenbarung eben dieses Logos die Wiedergeburt im Geiste, dem heiligen, und nur aus solcher Wiedergeburt der Gewinn des Heiles für die Wiedergeborenen erwachsen kann. Es folgt, was Augustinus selbst mit so bestimmten Worten, wenn auch nicht, was doch so nahe gelegen hätte, mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf den Dreieinigkeitsbegriff ausgesprochen hat (*de Spir. et Lit.* 3. 5 u. a.): dass keine Erfüllung des Gesetzes durch die Menschen möglich ist, anders als mittelst der Liebe, welche durch den heiligen Geist in ihre Herzen ergossen wird. Das Göttliche, die Heilssubstanz, muss innerhalb einer jeden creatürlichen Daseinssphäre, muss also auch innerhalb der menschlichen, schon da sein; da sein in Gestalt eines Selbstgebärungsprocesses des an sich vorcreatür-

lichen, eben durch diesen Process aber sich der Creatur einverleibenden Logos. Es muss da sein in Gestalt der „Incarnation“, der „Menschwerdung“, um auftreten zu können in Gestalt selbstbewusster Willenssubstanz oder Persönlichkeit von Creaturen dieser Sphäre. Dies, ich wiederhole es, die jedem unbefangenen Blick in die augustinische Trinitätslehre offen zu Tage liegende Consequenz, welche sich in den antipelagianischen Dogmen dieses Kirchenmannes unzweideutig genug zur Geltung gebracht hat, aber dennoch ihm selbst nicht zu deutlichem Bewusstsein gekommen ist. — Es scheint dem Augustinus dieser Zusammenhang sich verdunkelt zu haben durch das sich dazwischendrängende Problem, welches in dem Begriffe der Sünde liegt, der Sünde als einer durch creatürliche Werdethat verschuldeten Hemmung jener innerweltlichen Offenbarung des Logos, auf deren Grunde der eigentliche Schöpfungszweck, die Erzeugung wiedergeborener Persönlichkeiten oder Gotteskinder erreicht werden sollte; ein Problem, welches freilich auf dem Wege abstracter Consequenzen aus den bereits festgestellten Sätzen der Gotteslehre nicht gelöst werden konnte. Durch seinen auf eine falsche Deutung der Cardinalstelle Röm. 5, 12 begründeten Satz: dass in Adam alle Menschen gesündigt haben, hat Augustinus, auf den Vorgang des Hilarius und des Ambrosius, den Ursitz der Sünde aus der Region des selbstbewussten Willens, dessen Thaten jederzeit schon auf der Voraussetzung eines Seins beruhen, in die unbewusste Region jenes Selbstgebärungsprocesses zurückverlegt, aus welchem der Wille, der creatürliche wie der göttliche, eben erst hervorgehen soll. (*In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes illi unus fuerunt. De peccat. mer. et remiss. III*, 7. Auf entsprechende Weise lässt Augustinus anderwärts *de Gen. ad lit. VII*, 24, die Seele Adams vor seiner Erschaffung in der Substanz der zuvorgeschaffenen Natur enthalten sein.) Dies stimmt vollständig zum Sinne der Dreieinigkeitslehre; aber das Factum, dass eine derartige Sünde als Werdethat sich in dem Ursprunge des Menschengeschlechtes verbirgt, ist nicht ein mit begrifflicher Nothwendigkeit aus jener Lehre abzuleitendes.

682. Der hier nachgewiesene Zusammenhang zwischen den theologischen und den anthropologischen Bestimmungen der Lehre des Augustinus ist, wie schon bemerkt, ihm selbst und allen seinen Nachfolgern bis auf die jüngste Zeit herab ein unbewusster geblieben. Er konnte ihnen nicht anders als unbewusst bleiben. Denn der Faden philosophischer Speculation, welcher sich durch die Trinitätslehre jenes kirchlichen Denkers hindurchzieht, auch dort schon in unaufgelöstem Widerspruche mit der abstract dogmatischen Fassung der Begriffe von den göttlichen Eigenschaften: er reisst mit jener Lehre völlig ab. Bereits in der Schöpfungslehre führt ausschliesslich jener Begriff der Allmacht des göttlichen Willens das Wort, welcher, un-

verträglich wie er es ist mit dem ächten Sinne der Trinitätslehre und mehrfach bekämpft auch sonst durch tiefere Regungen des sittlich-religiösen Bewusstseins, aber bei mangelhafter speculativer Durchbildung überall fest wurzelnd in dem Vorstellungskreise der monotheistischen Religionen, — ein für allemal der Anerkennung einer Mitthätigkeit der Creatur in ihrem Werdeprocesse keinen Raum giebt. Derselbe Begriff hat auch der ihrem eigentlichen Gehalte nach einer tieferen Region des religiösen Bewusstseins entstammenden Vorstellung von der Sünde, welche dem menschlichen Geschlecht in seinem Ursprung anhaftet, eine Gestalt gegeben, in welcher der Zusammenhang der anthropologischen Voraussetzungen dieser Lehre mit den trinitarischen Bestimmungen des Gottesbegriffs nicht mehr zu erkennen ist.

683. Obgleich, durch die Annahme einer Solidarität aller Glieder des Menschengeschlechts in Bezug auf die Mitschuld an der That, welche über die sündhafte Beschaffenheit des Geschlechtes entschieden hat, auch seinerseits in einen tieferen, nur von philosophischer Speculation seine Aufklärung erwartenden Zusammenhang der Betrachtung herübergezogen, stellt sich, in seiner Vorstellung über das Subject dieser That und über ihren Hergang, das System des Augustinus dennoch auf gleichen Boden mit jenen Theorien, welche den Ursprung des creatürlich Guten und Bösen, statt in die Spontaneität der werdenden, vielmehr erst in die selbstbewusste Willensfreiheit der schon fertig vorhandenen Vernunftcreatur setzen. Wie nach äquilibristischer Freiheitstheorie jede individuelle Vernunftcreatur ohne Unterschied, eben als individuelle und persönliche: so geht nach der Lehre des Augustinus ausdrücklich nur das erste Menschenpaar aus den Händen des Schöpfers hervor. Es geht daraus hervor, ausgestattet durch die Machtvollkommenheit des schöpferischen Willens, von dessen Beschlüssen eine Abirrung der Creatur nicht möglich ist, mit allen Bedingungen des persönlichen Daseins, eines sittlich vollkommenen und seligen Daseins in der Fülle göttlicher Herrlichkeit. In dieser Ausstattung gilt auch dem Augustinus als eingeschlossen das Vermögen selbstbewusster freier Wahl zwischen Gutem und Bösem, welches sich alsbald dem Geschöpfe als so verhängnissvoll erweisen sollte.

684. So liegt denn in der hier bezeichneten Lehre offener noch, als anderwärts, der Widerspruch zu Tage, dessen auf eine oder die andere Weise, mehr oder minder schroff, alle die Lehren sich schuldig machen, welche mit dem absolutistisch gefassten Allmachtsbegriffe die Annahme zu vereinbaren trachten, dass nicht in Gott, nur in

der Creatur der Ursprung des Bösen und Sünde zu suchen ist. Denn die Voraussetzung, die mehr oder minder deutlich ausgesprochen auch den äquilibristischen Lehren zum Grunde liegt, dass, zwar nicht das Dasein, wohl aber aller sittliche Werth der Creatur, dass ihre reale Gottähnlichkeit bedingt sei durch Willensentschlüsse, welche die Kraft freier Selbstbestimmung in ihr voraussetzen: diese Voraussetzung wird von Augustinus, und zwar in doppelter Weise, ausgeschlossen. Sie wird ausgeschlossen durch seine Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des neugeschaffenen Menschen, welche er eben so als eine sittliche, wie als eine physische, gefasst wissen will. Sie wird aber nicht minder auch ausgeschlossen durch die weitere Lehre, dass einem Theile der Menschheit die Seligkeit und Herrlichkeit, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche durch Misbrauch des freien Willens verscherzt war, ohne sein Verdienst als ein Geschenk der freien Gnade Gottes wiederum zu Theil geworden ist.

Die epochemachende Bedeutung des augustinischen Systems für die Entwickelungsgeschichte der christlichen Glaubenslehre darf uns nicht verblenden gegen die schweren Uebelstände, von denen es gedrückt wird. Bekanntlich fallen die antipelagianischen Schriften dieses Kirchenlehrers sämmtlich in seine spätere Lebensperiode, und es muss offen bekannt werden, dass in dieser Periode der speculative Geist, der früher seine Thätigkeit leitete, immer mehr von ihm gewichen ist. Nicht als ob dieser Geist sich nicht noch in Nachwirkungen zeigte; in dem mitbestimmenden Einfluss, den er unstreitig geübt hat auf die Ausbildung der Grundüberzeugungen, welche diese Periode seiner kirchlichen und schriftstellerischen Thätigkeit charakterisiren. Das eigentlich entscheidende Motiv dieser Ueberzeugungen ist zwar in ihm eben so, wie in seinen nächsten Vorgängern, einem Ambrosius, einem Hilarius, in deren Fusstapfen wir den Augustinus fast allenthalben einherschreiten sehen, ein religiöses ungleich mehr, als ein speculatives. Indess auch die Kraft seiner früheren Speculation hat Augustinus allerdings noch mit eingelegt in die Ausarbeitung und Vertheidigung des Begriffs einer jenseit des Bewusstseins und also auch jenseit des freien Willens im engeren Sinne liegenden Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts, welcher ihm, wie ich gezeigt zu haben glaube, auf dem Standpuncte, von dem seine Trinitätslehre entworfen ist, so nahe lag. Auch in der Behandlung mancher einschlagenden Begriffe giebt sich ein Rest speculativen Denkens kund: so z. B. in der Auseinandersetzung des Begriffs der Schöpfung aus Nichts in dem unvollendeten Werke gegen den Pelagianer Julianus, welcher der richtigen Einsicht in die Natur des negativen Momentes im Schöpfungsprocesse ziemlich nahe tritt. Dennoch aber kann die unbefangenere Vergleichung der Schriften dieser späteren Periode mit denen der ersten, wo der Geist des Platonis-

mus in Augustinus noch mächtig war, und auch mit denen der mittleren, wohin z. B. die Confessionen und die Bücher über die Dreieinigkeit gehören, das Ergebniss unmöglich ausfallen zu Gunsten jeder späteren. Denn keineswegs etwa ersetzen dieselben durch Wärme des religiösen Gefühls und Ergiebigkeit einer mystisch productiven Anschauung das, was ihnen an eindringender Schärfe und Gründlichkeit der Speculation abgeht. Der moralische Eindruck, den wir von der Lesung dieser Schriften davon tragen, ist kaum ein vortheilhafterer, als der Eindruck ihres wissenschaftlichen und ihres ästhetischen Charakters. Augustinus erscheint in ihnen durchgehends als leidenschaftlich verblendeter Fanatiker für ein starres Begriffssystem, in welches er eine an sich wahre und grosse Anschauung hineingegossen hat, ohne sich der Differenz dieses Wahrheitsgehaltes zu der von ihm hinzugebrachten theoretischen Form irgendwie bewusst zu werden. Man kann nicht umhin, den Vorwurf gerecht zu finden, welchen bereits sein Zeitgenosse Theodor von Mopsuest gegen ihn ausgesprochen hat: dass er Gott eine Handlungsweise zuschreibt, welche Niemand einen Menschen von auch nur leidlich gesundem und gerechtem Sinne zutrauen wird. — Aus dem Gesichtspuncte geschichtlicher Geistesentwickelung betrachtet ist, dieser Abfall des grossen Mannes von sich selbst in sofern entschuldigt, als der gesammte nachfolgende Charakter der kirchlichen Theologie bis über das Mittelalter hinaus den Beweis liefert, dass, bei der Beschränkung der Tragweite der in Lauf jener Jahrhunderte für diese Theologie disponiblen Kräfte, eine so entscheidende Einwirkung nur von einem in der Weise, wie der Geist des Augustinus, in sich gespaltenen Geiste hat ausgehen können. Der Charakter der augustinischen Schriften hat in diesem Sinne eine typische und verhängnissvolle Bedeutung für den halbbarbarischen Charakter, der noch durch mehr als ein Jahrtausend hindurch an der Gesammtmasse christlicher Theologie haften bleiben sollte.

685. Unerträglich, wie der Widerspruch in der Lehre des Augustinus der natürlichen Menschenvernunft erscheint, hat er alsbald auch in der sonst rechtgläubigen Kirche eine Gegenwirkung hervorgerufen. Aus dieser Gegenwirkung ist die in den weitesten Kreisen der mittelalterlichen Kirche so verbreitete Denkweise entsprungen, welche man mit dem Namen des Semipelagianismus zu bezeichnen pflegt. Die strenge Forderung des Augustinus war: die Gattungsnatur des menschlichen Geschlechts als dergestalt verderbt durch die Sünde zu erkennen, dass für die Glieder des Geschlechts eine Rettung, an welcher auf irgend eine Weise die freie Thätigkeit des Menschen einen Antheil hätte, unmöglich geworden sei. Ihr, dieser Forderung hat sich, mit so vielem Kraftaufwande sie auch zu allen Zeiten in der Kirche des Abendlandes gerade durch die von dem religiösen

Gehalte des Christenthums am Innigsten durchdrungenen Persönlichkeiten gelten gemacht ward, stets das Bewusstsein entgegengestellt, dass zufolge der Vernunftnatur des Menschen ein ganz nur leidendes Verhalten in dem Processe seiner Wiedergeburt unmöglich ist. Man kam darauf zurück, die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, auch wenn man fortfuhr, sie als eine jeder creatürlichen Willensthätigkeit zuvorkommende zu denken, doch in ihren Erfolgen als bedingt anzusehen durch die freie Regung eines entsprechenden creatürlichen Willens. Nur dass dieser Wille, ohne die Unterstützung der Gnade, irgend einen Erfolg durch sich allein herbeizuführen vermöge: nur dies war und blieb seit Augustinus einstimmig von den Parteien, die auf kirchliche Rechtgläubigkeit Anspruch machen, in Abrede gestellt.

686. Wenn jedoch in der Verhandlung dieser Probleme die Kirche sich nie aus fortwährenden Schwankungen zu innerer Sicherheit, zu festem Bestand ihres Lehrgebäudes zu erheben vermocht hat; wenn auch in allen nachfolgenden Zeiten jeder energische Aufschwung des positiven Glaubensbewusstseins immer wiederholt zur Wiederaufnahme der strengeren Behauptungen des augustinischen Lehrbegriffs, ja zu einer noch weiteren Steigerung ihrer infralapsarischen Voraussetzungen zu supralapsarischen hingeführt hat: so haben wir den Grund dieser Erscheinung in demselben Mangel einer eindringenden Verständigung über die Natur des Schöpfungsbegriffs zu suchen, welcher auch den Augustinus nicht dazu hat kommen lassen, seine anthropologischen Lehren in folgerichtiger Weise anzuknüpfen an seine Dreieinigkeitslehre. Losgetrennt, wie sie es in allen Schattirungen des kirchlichen Lehrbegriffs geblieben ist von der Voraussetzung der Spontaneität des creatürlichen Werdeprocesses, kann die Vorstellung selbstbewusster Freiheit des Vernunftgeschöpfes als mitwirkender oder mitbedingender Potenz in jener höchsten Schöpfungsthat der geistigen Wiedergeburt lediglich als eine Anomalie erscheinen in einem Zusammenhange so der Schöpfungs- wie der Heilslehre, welcher sonst durchgehends auf die Voraussetzung alleiniger Selbstmacht und Selbstthätigkeit des Schöpfers, bei lediglich nur leidendem Verhalten der Creatur begründet ist.

Wie weit auch die Kirchenlehre oft in einzelnen und zum Theil richtigen Bestimmungen von den Sätzen des Augustinus abzuweichen sich veranlasst gefunden hat; wie wenig selbst noch die schliesslichen Feststellungen des Systemes der römischen Kirche in der tridentiner

Kirchenversammlung für ächt augustinisch gelten können: nie doch ist das System dieses grossen Kirchenlehrers von der Kirche verleugnet worden; stets vielmehr hat die Kirche fortgefahren, seiner Autorität zu huldigen. Dieser Umstand zeigt von einem richtigen Gefühle dafür, dass die Richtung der Lehrentwickelung auf die ganze und volle Wahrheit des Christenthums, von Augustinus, wie mangelhaft, ja wie mit sich selbst im Streite auch sein System, so wie es vorliegt, uns erscheinen muss, doch mit ganz anderer Energie und Sicherheit des specifisch religiösen Bewusstseins eingeschlagen war, als von irgend einer der Parteien, die sich als Anwälte des Rechtes der creatürlichen Freiheit ihm entgegengestellten. Die Vertretung dieses Rechts erfolgt in dem häretischen Pelagianismus und in dem allmählig zum Range einer kirchlich geltenden Theorie sich emporschwingenden Semipelagianismus, desgleichen auch in allen den heterodoxen Seitenrichtungen der kirchlichen Lehre, welche in späteren Zeiten solche Vertretung übernommen haben, im Synergismus, Socianismus, Arminianismus, bis auf den modernen Rationalismus herab, immer nur in der Weise desselben Menschenverstandes, welcher auch in voraugustinischer Zeit die creatürliche Freiheit als selbstverständlich mitwirkende Potenz der Heilsbeschaffung überall vorausgesetzt hatte, nirgends im Geist und in der Weise eigentlicher Speculation. In Bezug auf den eigentlich religiösen Gehalt des Bewusstseins ist es überall nur ein conservatives Interesse, welches diesen Vertretungen zur Seite steht, während die Interessen des Fortschritts religiöser Bewusstseinsentwickelung sich immer neu wieder in die augustinischen Lehrwendungen hineinlegen. Der Freiheitsbegriff des natürlichen Verstandes: er bleibt, so lange die Speculation den wahren Begriff der Willensfreiheit auf Grund der von uns im theologischen Zusammenhange nachgewiesenen Voraussetzungen (§ 464 f.) nicht gefunden hat, dem Glaubensbewusstsein unentbehrlich. Er dient, die bedenklichen Folgerungen abzuwehren, welche aus der Verleugnung der creatürlichen Freiheit, aus dem Determinismus und Prädestinatianismus derartiger Lehren, wie die augustinische, unabweislich für die Fassung der ethischen Eigenschaften Gottes, seiner Güte, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit hervorgehen. In sofern steht der Vertretung dieses Freiheitsbegriffs, wie gesagt auch der augustinischen Theologie gegenüber ein conservatives theologisches Interesse zur Seite; schon in urchristlicher Zeit war das Vorwalten dieses Interesse deutlich bemerkbar in der Stellung der judaistischen Parteien, gegenüber dem Lehrbegriffe des Apostels Paulus. Dagegen liegt der Lebenskern der eigenthümlich christlichen Glaubensanschauung wesentlich in dem Bewusstsein der Neuschöpfung, welche sich in der Seele des Menschen ereignen muss, wenn derselbe in die Gemeinschaft des Heiles soll eintreten können. Solches Bewusstsein aber verträgt sich keiner Weise mit der Voraussetzung, dass die Ergreifung oder Nichtergreifung des Heiles irgendwie gelegt sei in die selbstbewusste Willkühr des natürlichen Vernunftsubjectes. Das Interesse der im Elemente christlicher

Glaubensanschauung vorschreitenden Erkenntniss fordert also eben so gebieterisch die Verzichtleistung auf den Freiheitsbegriff des natürlichen Verstandes, wie das Interesse des allgemeinen, schon aus dem Alten Testamente stammenden Gottesglaubens so lange seine Bewahrung fordert, als nicht ein anderer, mehr aus der Tiefe geschöpfter Freiheitsbegriff an seine Stelle eingetreten ist.

687. In der Verhandlung dieser Gegensätze durch die philosophische Theologie der mittleren Jahrhunderte war schon hie und da eine Frage angeregt, welche jedoch erst durch die Erneuung und Schärfung des augustinischen Lehrbegriffs in der kirchlichen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts zu ausdrücklichem Bewusstsein gebracht und in den Kampf der Parteien hereingezogen werden sollte. Die Frage, ob jene Eigenschaften der menschlichen Natur, deren Verlust durch den Sündenfall jetzt allgemein als Grunddogma der Kirchenlehre anerkannt war, jene Eigenschaften, deren Summe diese Lehre mit dem Namen der „ursprünglichen Gerechtigkeit" bezeichnet hat, als ein wesentlicher Bestandtheil des Begriffs dieser Natur zu gelten haben, oder ob als ein dieser Natur bei ihrem Ursprunge von Aussen hinzugefügtes Gnadengeschenk: diese Frage, in verschiedenem Sinne beantwortet durch den protestantischen und durch den römisch-katholischen Lehrbegriff, ist zwar auf dem Boden kirchlich-theologischer Entwickelung beider Lehrbegriffe bisher noch nicht, oder nur gelegentlich einmal in jüngster Zeit, in den Vordergruud der Verhandlung getreten. Für die philosophische Untersuchung der menschlichen Natur und der Bedingungen aber, unter welchen in dieser Natur eine Verwirklichung des Heilsbegriffes statt findet, bildet dieselbe den Ausgangspunct, von dem aus allein, wie unsere nachfolgende Darstellung es bezeugen wird, diese Untersuchung den methodischen Weg ihres Fortschritts beschreiten kann.

Nicht in der Absicht, eine Streitfrage anzuregen, sondern nur in gelegentlicher Entgegung gegen hie und da vorkommende Behauptungen der Scholastiker, hatte Luther in seiner Auslegung der Genesis der Satz hingeworfen, dass es falsch sei, die *justitia originalis* nur als ein dem ersten Menschen von Aussen zugekommenes, von seiner Natur unterschiedenes Geschenk anzusehen; der Glaube sammt allem, was zu dieser Gerechtigkeit gehört, sei dem Adam so natürlich gewesen, wie das leibliche Sehen dem Auge. Diese Aeusserung, für welche noch andere gleichlautende bei den Häuptern der Reformation nicht allzuviele zu finden sind, — Calvin scheint sogar auf der entgegengesetzten Seite zu stehen, — ward von den Vorkämpfern des römischen Katholicis-

mus, Bellarmin an ihrer Spitze, aufgegriffen, um ihren Inhalt ausdrücklich mit dem Stempel der Häresie zu bezeichnen. Dieselbe Verurtheilung traf auch den Katholiken Bajus, welcher sich der anstössigen Sätze als ächt Thomistischer dem in der Kirche herrschend gewordenen Scotismus gegenüber angenommen hatte. Ihre Vertretung ward eben dadurch den rechtgläubigen Dogmatikern des Lutherthums zur Ehrensache. In neuerer Zeit ist dieser Differenzpunct wieder zur Sprache gebracht und nicht ohne Parteieifer von beiden Seiten verhandelt worden, bei Gelegenheit der Symbolik Möhlers und der protestantischen Gegenschriften, welche durch dieses Werk hervorgerufen wurden. — Es mag eine richtige Taktik des Kampfes darin liegen und, gegen die Mehrzahl der dogmatischen Vertreter des katholischen Dogma gerichtet, der Vorwurf kein ungerechter sein, wenn man sagt: dass es auf mechanische Vorstellungen von dem Wesen des creatürlichen Geistes hinauskomme, wenn man in der Weise jenes Dogma zwischen den *pura naturalia* und dem *donum superadditum* unterscheiden wolle. (So namentlich F. G. Baur in seiner Gegenschrift gegen Möhler). Indess würde sich mit gleichem Rechte erwidern lassen: dass die Ansicht, welche in keiner Weise eine bis auf die Wurzel des Daseins zurückreichende Selbstständigkeit der unteren Menschennatur, der sinnlichen und der blos verständigen, gegenüber demjenigen, was die Gaben der Gnade aus dem Menschen machen, zugeben will, dass, sagen wir, diese Ansicht auf der Voraussetzung einer substantiellen, monadischen Einheit des Seelenwesens zu beruhen scheint, also auf einer Voraussetzung, welche auch ihrerseits, wenn sie nicht aus einer mechanischen Weltanschauung herstammt, doch leicht zu einer solchen hinführt. — Das Wahre ist: dass jede der beiden Auffassungen in ihrer Einseitigkeit der Gefahr einer Ausartung in mechanische Vorstellungsweisen unterliegt; dass sie aber beide das Vermögen und die Bestimmung haben, sich einander wechselseitig zu ergänzen. Dies wird unsere nachfolgende Darstellung zeigen, welche durch das Ziel, dem sie sich zuwendet, und durch den Weg, den sie einschlägt, zugleich den Beweis für die Bedeutsamkeit des Umstandes führen wird, dass die geschichtliche Entwickelung der früher bestehenden Gegensätze noch innerhalb der alten Formation der Kirchenlehre, welche zu deren Lösung unvermögend war, zuletzt auch diesen Gegensatz zum Bewusstsein gebracht hat. Dass nämlich die monistische lutherische Anschauung den augustinischen, die dualistische römische den semipelagianischen Voraussetzungen entspricht: dies wird nicht verkennen, wer den Zusammenhang der einen wie der andern gründlicher nachforschen will.

688. Noch nicht in der Weise eigentlicher, speculativer Wissenschaft, wohl aber in einer Weise, welche selbst noch unter den Gesichtspunct religiöser Erfahrung fällt, ist durch die der wissenschaftlichen Speculation vorauseilende mystische Intuition, die zu dem Werke der Reformation in einer inneren Beziehung steht (§ 231 f.),

schon vorlängst, doch nur in einem kleinen Kreise von Bekennern eines in die Innerlichkeit des Gemüthslebens zurückgedrängten Religionsglaubens, der entscheidende Schritt gethan worden zur Verständigung über Grund und Beschaffenheit der erblichen Sünde im Menschengeschlecht, welchen in wissenschaftlicher Weise zu thun die Philosophie und philosophische Theologie erst in der jüngsten Periode ihrer Entwickelung sich befähigt findet. Zuerst in theosophischer Mystik ist, meist freilich unter der Hülle phantastischer Vorstellungsgebilde, zum Durchbruch gekommen der lebendige Begriff jener Spontaneität der im Acte ihres Werdens begriffenen Natur, der creatürlichen eben so wie der innergöttlichen, durch deren Begriff allein das wahre Wesen auch der creatürlichen Natur zu verstehen ist. Unsere wissenschaftliche Entwicklung wird sich im Nachfolgenden zu jener Mystik in ein entsprechendes Verhältniss stellen, wie bereits in ihrem ersten theologischen Theile, woselbst solches Verhältniss hauptsächlich durch den Einblick herbeigeführt war, welchen die Mystik in das Wesen der innergöttlichen Natur geworfen hat.

Wenn auf dem Gebiete der Theologie im engern Sinne Grundanschauung der theosophischen Mystik die Natur ist, das heisst der innere Zeugungs- und Gestaltungsprocess der Gottheit: so ist es auf anthropologischem Gebiete die Fortsetzung dieses Processes im Bereiche des creatürlichen Daseins, das heisst die spontane Selbstzeugung des Creatürlichen. (Der Mensch „ein sich selbst Macher" nach J. Böhme). Denn durch diese tritt die Creatur zu der nach Aussen gerichteten Wirksamkeit des persönlichen Willens der Gottheit in das entsprechende Verhältniss, wie die innergöttliche Natur zum göttlichen Willen als solchen überhaupt. Die Verbindung dieser beiden Anschauungen ist bei Jacob Böhme eine so enge, dass dadurch ein Schein des Pantheismus auf seine Lehre fällt; ein Schein, welcher übrigens auch, eben so wie jene enge Verbindung selbst, begünstigt wird durch den Mangel eines speculativen Ausdrucks für das Wesen des Willens und das Wesen der Persönlichkeit, sofern dieselbe auf dem Begriffe des Willens beruht. — Die Anschauung, von welcher wir hier sprechen, kommt bei dem eben genannten Theosophen auch in gegensätzlicher Weise zum Ausdruck, durch sein Ankämpfen gegen die calvinische Prädestinationslehre. Gegen diese hat in der That er von allen ihren Gegnern zuerst einen siegreichen Streit durchgekämpft, während auf dem Boden wissenschaftlicher Theologie dieselbe eine unbestreitbare Ueberlegenheit gegen alle entgegenstehende Theorien behauptet. Die Schrift „von der Gnadenwahl" kann in diesem Sinne als das die Tendenzen der Böhme'schen Theosophie auf anthropologischen Gebiet am deutlichsten zum Ausdruck bringende Document betrachet werden, ähnlich, wie „Morgenröthe im Aufgang" auf theologischem. — Noch in

anderer Weise hat diese Theosophie den Einsichten, die wir im Nachfolgenden entwickeln werden, vorgearbeitet: durch die Lichtblicke, welche sie gethan hat in den Unterschied der von ihr so genannten „astralen“ Natur oder Schöpfungssphäre von der höheren Leiblichkeit, welche nach ihr überall mit dem Wesen des Geistes verbunden ist; ein Unterschied, der wesentlich dem biblischen Gegensatze des Fleischlichen und Psychischen zum Pneumatischen entspricht. Diese Anschauung war zum Theil zwar schon in der mittelalterlichen Theologie zu einer Schärfe hervorentwickelt, die in der neueren Philosophie und Theologie theils durch die vorhin bemerkte Einseitigkeit der reformatorischen Anschauungen, theils durch die Tendenzen der cartesischen Philosophie und des auf sie nachfolgenden naturalistischen Empirismus verloren gegangen ist. Aber erst in der Theosophie Böhme's und Oetingers finden wir sie eingetaucht in das Element des Begriffs der Spontaneität creatürlicher Selbstzeugung; und dadurch erst wird sie fruchtbar für die Erkenntniss des Zusammenhangs der anthropologischen Daseinssphäre mit der theologischen.

689. Diese Schätze, welche sich in der theosophischen Mystik, vorzüglich der neuern protestantischen, theilweise jedoch und meist in dunkle, nicht selten den ächten Sinn durch trübende Beimischung verunstaltende Bilder gehüllt, in der Gnosis und Kabbala schon der frühern Jahrhunderte aufgespeigert finden, sie und mit ihnen die noch tiefer verborgenen, aller bisherigen kirchlichen Theologie unzugänglichen Schätze der alt- und neutestamentlichen Offenbarung zu heben, und dadurch die theologische Anthropologie über den bisher unüberwundenen Gegensatz des Augustinismus und des Pelagianismus hinauszuführen: dazu dient der neueren Speculation, der Speculation des kritischen Idealismus (§ 261 ff.), als Werkzeug der zuerst von K a n t, freilich noch in abstruser Gestalt, eingeführte Begriff t r a n s s c e n d e n t a l e r F r e i h e i t. Durch diesen Begriff, dessen wahre Bedeutung von uns bereits auf Grund und Boden der Gotteslehre zu ihrem Rechte gebracht ist durch den dort (§ 464 ff.) als Grundlage und Voraussetzung selbstbewusster Willensfreiheit entwickelten Begriff der Spontaneität des innergöttlichen Naturprocesses: durch ihn ist zugleich den in kirchlicher Theologie und Philosophie seit dem Platonismus der patristischen Zeit oft wiederkehrenden Versuchen, die Anthropologie zu unterbauen durch eine Präexistenzlehre, die Wurzel abgeschnitten; — Versuche, welche eben nur dem noch unverstandenen Bedürfnisse eines transscendentalen Freiheitsbegriffs ihren Ursprung danken. Ihnen gegenüber hat sich durch die Vorstellung eines r a d i c a l e n B ö s e n, von Kant im Gefolge jenes Freiheitsbegriffs als that-

sächliche Voraussetzung der ethischen Heilsökonomie eingeführt in die philosophische Disciplin, welche eben dadurch zuerst den positiven Charakter der Religionsphilosophie gewann (§ 266), der kritische Idealismus gleich in seinen Anfängen auf den Boden religiöser Erfahrung gestellt, wo er in seinen anthropologischen Entwicklungen Hand in Hand gehen kann mit einer Theologie, welche ihren realen und lebendigen Inhalt aus göttlicher Offenbarung schöpft.

Dass die Wiedergeburt und Verjüngung der kirchlichen Theologie, welcher unsere Zeit als der Erfüllung einer ihrer Lebensbedingungen entgegenharrt, an dem Fortgange der Entwickelung hängt, in deren Stadium die philosophische Speculation durch den kritischen Idealismus eingetreten ist: darüber haben wir im Allgemeinen uns bereits in unserer Einleitung ausgesprochen. Es ist aber von Wichtigkeit, zu bestimmterem Bewusstsein die Puncte zu bringen, über welche die bisherige Kirchenlehre aus Grund des Mangels angemessener philosophischer Organe hat im Unklaren bleiben oder in offenbare Irrthümer gerathen müssen. Unter ihnen steht in vorderster Reihe das Verhältniss der Creatur zn ihrem Schöpfer, so wie es bedingt ist durch den Begriff creatürlicher Freiheit, oder, genauer ausgedrückt, durch den Begriff der Spontaneität des creatürlichen Werdeprocesses. Dieser Begriff hängt aber seinerseits an dem Begriffe des Absoluten als unendlicher und unbedingter Daseinsmöglichkeit, der in dieser Bedeutung sich uns als das Prius der realen und lebendigen Persönlichkeit Gottes dargestellt hat (§ 303 ff. § 411 ff.). Er hängt an derjenigen Fassung dieses Begriffs, welche, obgleich sie sich angekündigt und vorbereitet hat gleich beim ersten Hervortreten des kritischen Idealismus, doch erst im Verlaufe seiner weitern Ausbildung eine Gestalt gewinnen konnte, die auch in der hier in Frage stehenden Beziehung zu fruchtbaren Resultaten zu führen verspricht. Der Begriff der Schöpfung, der Schöpfung aus Nichts, bleibt entweder ein leeres Wort, oder ein unverstandenes Mysterium, so lange nicht Möglichkeit und Wirklichkeit des Daseins im Begriffe der Gottheit selbst wissenschaftlich unterschieden sind. Denn das Verständniss des Schöpfungsbegriffs hängt in alle Wege an der Bedingung, dass vor allem Andern der Anfang der Wirklichkeit in Gott als ein solcher begriffen wird, welcher durch die Macht des göttlichen Willens, dessen Begriff seinerseits für diese Wirklichkeit nicht der Anfang, sondern der Schlusspunct ist, als Anfang einer Wirklichkeit auch beziehungsweise ausser Gott, einer creatürlichen Wirklichkeit, gesetzt werden kann. — Dies ist der Sinn, welcher bei Einführung des Begriffs transscendentaler Freiheit bereits dem Urheber des philosophischen Kriticismus vorgeschwebt hat, obwohl er weder bei ihm, noch bis auf diese Stunde bei seinen Nachfolgern, zu klarer wissenschaftlicher Durchbildung gediehen ist. Kants Darstellung, und noch mehr Schellings in der Abhandlung über die menschliche Freiheit, hat Anlass gegeben zu

dem Misverständnisse, als sei der Begriff transscendentaler Freiheit nur ein minder unumwundener Ausdruck für die Annahme einer in jedem einzelnen Vernunftgeschöpf der irdischen Geburt vorangehenden selbstbewussten Willensthat, durch welche dem Geschöpf sein sittlicher Charakter und sein diesem Charakter entsprechendes Geschick unwiderruflich bestimmt werde. Der transscendentale Idealismus würde, so aufgefasst, nur gelten können als eine Erneuerung der alten platonischen und origenistischen Hypothesen von einem vorirdischen Dasein der Seelen, wozu das irdische Dasein sich wie Folge zu Grund, wie Wirkung zur Ursache verhalten soll. Wir haben uns mit diesen Hypothesen nicht ausdrücklich in unserer Darstellung beschäftigt, wohl aber stillschweigend sie widerlegt durch den Zusammenhang unserer Schöpfungstheorie. Sie beruhen auf der ungerechtfertigten Voraussetzung sei es eines schlechthin anfangslosen Daseins aller geistigen Creatur oder eines anderartigen, menschlicher Vernunft unerkennbar bleibenden Modus ihrer Ablösung von dem Urgeist, als jener durch die Materie und die materiellen Naturprocesse vermittelte, dessen Begriff den Inhalt unserer Schöpfungslehre ausmacht. Sie haben ihren Ursprung allerdings demselben Probleme zu danken, dessen Lösung auch in der Lehre von der transscendentalen Freiheit angestrebt wird: dem Probleme einer Vermittelung der Gegensätze, welche sich in der Vernunftcreatur auf scheinbar widersprechende Weise vereinigt finden, von Nothwendigkeit und Zufälligkeit, von Gesetzmässigkeit und Willkühr. Abes es liegt am Tage, wie die Schwierigkeiten, von welchen der Begriff der Freiheit in seiner empirischen Auffassung gedrückt wird, durch alle jene Hypothesen nur weiter hinausgeschoben, nicht gelöst werden. Die Voraussetzung, dass ein selbstbewusster persönlicher Wille, ein Wille, der da weiss, was er will und sich vermöge dieses seines Selbstbewusstseins über die Folgen seines Wollens Rechenschaft zu geben im Stande ist, — dass ein s o l c h e r Wille aus freier Wahl einen Weg des Handelns einschlägt, welcher ihn zu seinem Ursprunge in in Widerspruch setzt und der Bestimmung entfremdet, die ihn in diesem Ursprunge ausgewiesen ist: diese Voraussetzung ist und bleibt eine gleich gewaltsame, sei es, dass man die That, welche diese Entscheidung mit sich führt, in dem irdischen Leben des Menschen geschehen lässt, oder dass man sie in ein diesem Leben vorangehendes zurückverlegt. Wird vollends mit jener aus der Ausdrucksweise der Philosophie (§ 496) stammenden Behauptung, dass die Entscheidungsthat nicht sowohl in eine dem irdischen Dasein vorangehende Zeit, als vielmehr ausser aller Zeit erfolge, wird mit ihr in der Weise Ernst gemacht, wie dies z. B. in der Ausführung geschieht, welche Julius Müller in seinem Werk über die Sünde der Präexistenzhypothese gegeben hat, und wie allerdings auch Kants Philosopheme darauf hinzuführen scheinen können: so sind wir damit auf einem Gebiete angelangt, wo, wie ein neuerer theologischer Denker mit Recht bemerkt, alles Denken, und nicht etwa nur das Vorstellen ausgeht. — Dem ge-

genüber jedoch ist die eigentliche Intention der Kantischen Philosophie bei ihrem transscendentalen Freiheitsbegriffe wesentlich nur diese: die sittliche Entscheidung des persönlichen Willens der Vernunftcreatur als angehörend einer Region zu bezeichnen, welche hinter den Selbst- und Weltbewusstsein der irdischen Daseinssphäre zurückliegt. Darin trifft sie zusammen mit der Anschauung, welche wir in Bezug auf die einzelnen Menschenseelen auch bei Augustinus vorgefunden haben; sie trifft damit zusammen, ungeachtet der entschiedenen Abwendung dieses Kirchenlehrers von der origenistischen Präexistenztheorie. Sie trifft ferner zusammen mit den Gedanken, welche den verschwiegenen Hintergrund auch schon des neutestamentlichen, insbesondere des paulinischen Lehrbegriffs bilden, ohne welche sich namentlich dieser letztere nicht verstehen lässt. — Es ist bekannt, wie viel Befremden bei seinen eigenen Anhängern Kant durch die in seiner religionsphilosophischen Schrift aufgestellte Lehre von dem „radicalen Bösen" der Menschennatur hervorgerufen hat. Solches Befremden würde nicht haben Platz ergreifen können, wenn man sich zuvor gründlicher verständigt hätte über den eigentlichen Gehalt des Begriffs transscendentaler Freiheit, welcher nicht erst zugleich mit der eben bezeichneten Lehre ans Licht getreten ist. Unleugbar aber ist, dass die abstruse, jeder wissenschaftlichen Anknüpfung an metaphysische sowohl, als an empirische Voraussetzungen entbehrende Gestalt dieses Begriffs inmitten einer Philosophie, welche noch nicht die unentbehrlichen Prämissen für ihn gefunden hatte, sein Verständniss erschweren musste, oder es vielmehr zu einem Verständniss im wissenschaftlichen Sinne gar nicht kommen lassen konnte. Dies gilt in der Hauptsache auch von denjenigen Nachfolgern Kants, durch welche der Schritt gethan ist aus dem subjectiven in den objectiven Idealismus. Denn obwohl dieser Schritt nicht hat gethan werden können, ohne die reale Voraussetzung zum Bewusstsein zu bringen, auf welcher der freie Wille beruht, den Naturgrund, welcher, um einen freien Willen aus sich hervorgehen lassen zu können, selbst an seiner Freiheit Theil haben muss: so fehlte es bisher doch noch allgemein an jeder bestimmteren Unterscheidung der Spontaneität dieses Naturgrundes von der Freiheit des in dem Centrum des Selbstbewusstseins begründeten Willens. Erst durch solche Unterscheidung wird es uns jetzt ermöglicht, die transscendentale Freiheit nach ihrer wahren Bedeutung zu erkennen als das Moment des Uebergangs von der Spontaneität zur Freiheit des selbstbewussten Willens; als das Moment der Selbsterfassung oder Selbstergreifung des Willens im spontanen Elemente seines Naturgrundes, wodurch er zum Geist und zur Persönlichkeit sich gestaltet, zu einem Willen, der da weiss was er will, und der nur Solches will, was er weiss. Ich glaube in der Ausführung, welche der erste Theil dieses Werkes dem Begriffe göttlicher Dreieinigkeit gegeben hat, die Einsicht in die Bedeutung jenes Gegensatzes eröffnet zu haben, auf deren Grund im Nachfolgenden eine

genauere Entwickelung der anthropologischen Bestimmungen unternommen werden soll, mittelst welcher der wahre Sinn des Begriffs transscendentaler Freiheit des creatürlichen Willens erst zu seinem wissenschaftlichen Rechte kommen wird.

B) Das ideale Urbild des Menschengeschlechts.

690. Der Begriff des Ebenbildes der Gottheit in der Vernunftcreatur, so gefasst, wie wir ihn nach Anleitung der Elohistischen Schöpfungssage im Obigen bezeichnet haben (§ 656), bildet den Schlusspunct einer Creationstheorie, welche, wie diese Sage selbst, an die sie sich anschliesst, in dem der äussern sinnlichen Erfahrung des Menschen vorliegenden Weltinhalte die Elemente begrifflicher Nothwendigkeit aufsucht, aus welchen sie eine Vorstellung von dem Hergange des Schöpfungsprocesses entwickeln kann. Eben dieser Begriff, nach Anleitung der zweiten mosaischen Schöpfungssage über den Inhalt hinaus, welcher im Gebiete der äussern Welterfahrung für ihn vorgefunden ward, mit der Fülle specifischen Inhalts ausgestattet, welche durch die religiöse Erfahrung als solche, durch die höhern Stufen geschichtlicher Gottesoffenbarung für ihn gegeben sind: er wird zum Ausgangspuncte auch noch einer zweiten Schöpfungslehre, einer näher eingehenden Lehre von der Menschenschöpfung. Aufgabe dieser Lehre ist es, den Gegensatz zum wissenschaftlichen Bewusstsein zu bringen, welcher im Bereiche dieser Schöpfung Platz ergriffen hat zwischen der creatürlichen Wirklichkeit und der schöpferischen Idee, so wie sie durch den göttlichen Liebewillen im Geiste der Gottheit entworfen war.

Bereits die Schöpfungstheorie des vorigen Abschnitts war, dem von vornherein ausgesprochenen und festgestellten Grundgedanken unsers Werkes entsprechend, aus einem Standpuncte entworfen und durchgeführt, welchen wir, nach einer neuerlich von Einigen eingeführten Ausdrucksweise, den theocentrischen nennen können, im Gegensatze eines anthropocentrischen. Auch sie schon beruhte, wie die ihr vorangeschickte Gotteslehre unsers ersten Theiles, auf der Voraussetzung, dass, auf Grund seines Vernunftbewusstseins, dessen von aller Welterfahrung unabhängigen Inhalt die absolute Idee oder Daseinsmöglichkeit ist, dem Menschen das Mysterium des schöpferischen Gotteswillens eröffnet wird mittelst einer göttlichen Offenbarung, welche ihm durch Einwirkung auf seine praktische Natur (§ 51 f.) den Schöpfungszweck als solchen zum Bewusstsein bringt. Indem die Ausführung dieser Theorie allenthalben dem durch die Wirklichkeit des crea-

türlichen Universums sich hindurchziehenden Faden reiner Vernunftnothwendigkeit folgte und alle Momente der äussern Welterfahrung fern hielt, in welchen dieser Faden nicht erkennbar ist: so konnte sie für ihren Inhalt die Ueberzeugung in Anspruch nehmen, dass die Natur, deren Begriff aus ihrer Darstellung hervorgeht, die im Geiste der Gottheit entworfene ist, das aus dem ewigen Material der vorcreatürlichen Natur des göttlichen Gemüthes oder der göttlichen Imagination ausgewirkte Ur- oder Vorbild der creatürlichen, dessen Immanenz eine durchgängige Daseinsbedingung ist für diese letztere. Dabei jedoch unterschied sich, innerhalb der Grenze, welche jener Darstellung gesetzt war, dieser Begriff von der wirklichen Natur nur in negativer Weise; nur durch das Fernhalten aller Momente creatürlicher Zufälligkeit und Besonderheit, aller jener, welche nicht auf den göttlichen Willen als solchen, nicht auf die reinen, aus dem Urentschlusse zur Weltschöpfung und aus den schlechthin apriorischen Bedingungen dieses Urentschlusses sich ergebende Nothwendigkeit dieses Willens zurückgeführt werden können. Damit ist der Unterschied bezeichnet zwischen dem Inhalte jenes ersten Abschnitts unsers zweiten Theiles, und dem Inhalte dieses zweiten, in welchen wir durch den Hinblick auf die zweite Schöpfungssage und auf die sich an sie anknüpfenden Momente der Bibel- und Kirchenlehre eingetreten sind. Die innere, ideale Wirklichkeit des göttlichen Urbildes der creatürlichen Welt: sie greift, — auf diese Anschauung finden wir uns jetzt durch jene weiteren Aussagen geschichtlicher Gottesoffenbarung hingeführt, — sie greift noch hinaus, nicht nur über den Begriff jener allgemeinen Gesetzmässigkeit des Schöpfungsprocesses, mit welchem jene unsere frühere Darstellung sich beschäftigte, sondern auch über deren äussere Verwirklichung im creatürlichen Dasein überhaupt, wenigstens in den Regionen des creatürlichen Daseins, welche für die Erfahrung des menschlichen Bewusstseins geöffnet sind. Im Sinne dieser Differenz zwischen der innern und der äussern Wirklichkeit der schöpferischen Ideen durften wir schon im Obigen hinweisen auf die Möglichkeit, ja auf die hie und da hervortretende Wahrscheinlichkeit einer annoch unvollständigen, oder auch selbst einer positiv fehlgeschlagenen Verwirklichung innerer Daseinsmomente der Schöpfungsidee in einem Theile auch der ausserirdischen Schöpfungsregionen. Für solche Regionen würde demzufolge bereits der im ersten Abschnitte des gegenwärtigen Theiles ausgeführte Begriff der Weltschöpfung zugleich die Bedeutung eines Ideales haben, zu welchem sich die creatürliche Wirklichkeit beziehungsweise als Minusgrösse verhielte. Ein entsprechendes Misverhältniss aber, bedingt auch hier durch eine über die abstracte Nothwendigkeit der Schöpfungskategorien hinausgreifende Intention des schöpferischen Liebewillens, tritt nach den Aussagen göttlicher Offenbarung auch für die irdische, für die Menschenschöpfung ein, und hier zwar ausdrücklich bei der Creatur, welche die Bedeutung des obersten Schöpfungszweckes für sich in Anspruch nimmt. — Um nun über Um-

fang und Beschaffenheit dieses Misverhältnisses das richtige Bewusstsein zu gewinnen: dazu ist es jetzt vor Allem nöthig, den Begriff des göttlichen Ur- oder Vorbildes der Schöpfung nach der Seite zu vervollständigen, nach welcher er hinausragt über den Begriff der allgemeinen Gesetzmässigkeit des innerhalb des menschlichen Erfahrungskreises creatürlich Wirklichen und also im Verhältnisse zu diesem nun ausdrücklich ein positives Mehr in sich schliesst. Es ist dies eine Forderung, deren Erfüllung allerdings als unmöglich angesehen werden muss von allen denen, die auch eine allgemeine Schöpfungslehre nur vom anthropocentrischen, nicht vom theocentrischen Standpuncte kennen. Aber die göttliche Offenbarung begründet die Möglichkeit des theocentrischen Standpunctes auch für diesen Theil der Schöpfungslehre factisch eben dadurch, dass sie die Strahlen jenes innern Lichtes, durch welches auch der Inhalt der äussern Erfahrung beleuchtet werden muss, wenn sein wahrer Zusammenhang dem menschlichen Verstande erkennbar werden soll, in dem Focus eines Bewusstseins sammelt, dessen subjectiver Träger, der im Geiste der Gottheit wiedergeborene Menschengeist, nicht seinerseits der Welt jener äusseren Erfahrung angehört. Den Standpunct dieses Bewusstseins hat von jeher, wenn auch noch nicht in wissenschaftlich richtig motivirter Weise, die kirchliche Glaubenslehre eingenommen, wenn sie die Bilderwelt der jehovistischen Urweltssage zu einer Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit und Paradiesesherrlichkeit des neugeschaffenen Menschengebildes auszuspinnen unternahm. Auch die ächte philosophische Wissenschaft des Glaubens wird ihn, diesen Standpunct, nicht aufgeben können, wenn sie nicht an ihrem Theile, für ihre Erkenntniss, auf den wesentlichen Gehalt dieser Offenbarung verzichten will.

691. Zwar nur mit zweifelhafter exegetischer Berechtigung, sachlich jedoch nicht ohne guten Grund, hat man bereits in den Ausdruck, dessen für den Begriff des Ebenbildes der Gottheit in der Menschennatur die Elohistische Urkunde sich bedient, die Andeutung eines doppelten Sinnes gefunden, welchen in diesen Begriff die göttliche Offenbarung, als sie in ihrer nachfolgenden weiteren Entwicklung wiederholt auf ihn zurückkam, hineingelegt hat. Es ist nicht blos die allgemeine metaphysische Form der Persönlichkeit, die selbstbewusste Ichheit und die dadurch bedingte Willensfreiheit, — es ist, sagen wir, nicht blos dieses Abstracte, was das grosse Wort, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde und zu seinem Gleichniss erschaffen, auszudrücken die Bestimmung hat. Solche Form, welchen Werth könnte sie als Gegenstand der Mittheilung an seine Geschöpfe für den schöpferischen Liebewillen der Gottheit haben, wenn sie sich nicht von vorn herein ihm als das Gefäss darstellte, in welches ein dem seinigen entsprechender Inhalt hineingegossen

werden kann, ein Inhalt der Art, wie er sich uns in den Begriffen der göttlichen Attribute, der metaphysischen, der ethischen und der ästhetischen (§ 482—536) zu erkennen gab?

Bereits die älteste christliche Theologie, von welcher wir im Obigen die Bemerkung gemacht haben, dass sie es ist, welche den Aussagen der mosaischen Urkunde über die Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbilde der Gottheit eine ausdrückliche Aufmerksamkeit zugewandt hat, unterschied in diesem Begriffe zwei Momente, und fand dieselben ausgedrückt durch die zwei bekanntlich in jener Urkunde zusammengestellten Worte צֶלֶם (*εἰκών, species*) und דְּמוּת (*ὁμοίωσις, similitudo*). Die Wurzelbedeutung des Wortes צֶלֶם, welche in Stellen, wie Ps. 39, 7. Ps. 73, 20 noch deutlich zu Tage kommt, ist: Schatte; die Ebenbildlichkeit also, welche durch dieses Wort ausgedrückt wird, zunächst die eines Umrisses, eines Schattenbildes. Dies würde, wie man leicht bemerken wird, in der That ganz wohl passen auf die Vernunftnatur des Menschen, so wie wir sie im Obigen bezeichnet haben, sofern dieselbe zur vollen Persönlichkeit eben nur den Umriss giebt, der, um zur lebendigen Gestalt, zu einem in Farben prangenden Gemälde zu werden, ausgefüllt werden muss durch Eigenschaften des Charakters, welche nicht von vorn herein in ihm enthalten sind, sondern durch freie Thätigkeit, ja, wie im Nachfolgenden gezeigt werden wird, durch wirkliche Neuschöpfung erzeugt sein wollen. Der Annahme, dass mit jenem von ihr gebrauchten Worte auch die mosaische Urkunde wirklich nur dieses Abstractum der Vernunftanlage habe bezeichnen wollen, kommt der Umstand zu Hilfe, dass wir bei Philon *σκιά* und *εἰκών*, welches letztere Wort auch die alexandrische Uebersetzung für צֶלֶם braucht, ausdrücklich verbunden finden. Dagegen freilich werden dieselben an einer Stelle des N. T. (Hebr. 10, 1) eben so ausdrücklich einander entgegengestellt; wie denn überhaupt im N. T. das Wort *εἰκών* mehrfach die höhere Bedeutung hat, welche in der kirchlichen Theologie durch *ὁμοίωσις* — ein im N. T. seltenes und in keiner Beziehung solennes Wort — ausgedrückt ist. Auch dies dürfte nicht zu bestreiten sein, dass dem gegenüber der Ausdruck דְּמוּת und das Wurzelwort דָּמָה überall die ausgeführte Gestalt bezeichnet, und die aus vollständiger Nachbildung im Portrait hervorgehende Gleichheit oder Aehnlichkeit ihrer physiognomischen Züge. (Vergl. die im Resultat übereinstimmende Deutung der hebräischen Worte durch Moses Maimonides: *Petav. Theolog. dogm. II*, 4, 13). Ob es verstattet sein könne, auch in den Partikeln בְּ vor צֶלֶם, כִּ vor דְּמוּת, in der ersteren die Bedeutung zu erblicken, dass das Geschöpf in den allgemeinen Umriss der Vernunftnatur hinein, in der letzteren, dass es nach dem göttlichen, von der Vernunftnatur eben nur umschlossenen Musterbilde des ethischen Charakters der Gottheit ausgeprägt sei: dies freilich bleibt um so mehr im Zweifel, als anderwärts (Gen. 5, 3) die nämlichen Partikeln sich, vor den nämlichen Hauptwörtern, in umgekehrter Stellung finden. (Doch könnte, bei dem unverkennbaren Rück-

blick auf Gen. 1, 26, die Absicht obgewaltet haben, zu verstehen zu geben, dass die ebenbildliche Zeugung eines Sohnes durch einen menschlichen Vater nicht dieselbe Bedeutung habe, wie die ebenbildliche Schöpfung der Creatur durch den Schöpfer. Bemerkenswerth ist jedenfalls, dass Gen. 9, 6, wo dem Zusammenhange gemäss nur vom Ebenbild im weitern und unbestimmten Sinne die Rede sein kann, in der That nur das Wort צֶלֶם gebraucht ist). — Indess, auch wenn trotz dieser immerhin beachtenswerthen sprachlichen Winke die Auslegungskunst darauf verzichten müsste, in dem zwiefachen Worte der Urkunde den Doppelbegriff eines abstracten und eines concreten Ebenbildes der Gottheit ausgedrückt zu finden: so blieben darum nicht minder die Deutungen von Interesse, welche die Kirchenlehrer der ältern Zeit so beharrlich daran geknüpft haben. Bereits Philon (*de Opif. mund.* 17 *s.*) erblickt in der „Aehnlichkeit" (ὁμοίωσις) die nothwendige Ergänzung zum Begriffe des „Abbildes" (εἰκών), weil ja ein Abbild auch unähnlich ausfallen könne. Dem Versuche nicht nur des häretischen Pseudo-Clemens, sondern auch kirchlicher Lehrer, wie eines Irenäus, eines Tertullian u. A., die εἰκών auf ein Abbild der Gottheit in den Zügen des menschlichen Körpers zu deuten: ihm scheint der Gedanke im Hintergrund zu liegen, dass das „Abbild" seinen Sitz haben müsse in der allgemeinen Substanz der Creatur, die „Aehnlichkeit" aber den ihrigen in dem, wozu sich die Creatur, dem Willen ihres Schöpfers entsprechend, (— *vult enim Deus Imaginem suam nos etiam Similitudinem fieri. Tertull. exhort. ad Cast.* 1), selbstthätig fortbildet. Freilich aber ist jener Versuch ein verfehlter; nicht als ob der menschliche Leib schlechthin keinen Theil haben könne an den Zügen des göttlichen Ebenbildes, sondern weil der Theil, den er hat, die Herrlichkeit, welche sich in den ächten Kindern Gottes auch dem Leibe aufprägt, nicht der Seite des abstracten, sondern der des concreten Ebenbildes zugehört. (Vergl. die bedeutsame Stelle Oetingers: *Theol. ex idea vit.* § 80). — Es haben aber alle jene Versuche schon frühzeitig ihre Berichtigung gefunden in den Lehren der alexandrinischen Schule. Wesentlich aus dieser und aus der schon in strengerer kirchlicher Gebundenheit auf den von ihr angebahnten Wegen fortwandelnden kappadocischen, ist die seitdem in der ältern Kirchenlehre feststehende Unterscheidung hervorgegangen, welche wir bei Johannes von Damaskus so ausgedrückt finden: dass durch εἰκών Vernunft und Freiheit der Creatur, durch ὁμοίωσις aber ihre Theilhaftigkeit an göttlicher Tugend bezeichnet werde (— *Similitudo Imaginis perfectiva* nach den Scholastikern). Könnte dieser Ausdruck, dem indess auch Augustinus in sofern sich angeschlossen hat, als er in der Vernunftnatur des Menschen immerhin die *lineamenta extrema* des verloren gegangenen Ebenbildes der Gottheit anerkennt, könnte er an und für sich eine pelagianische Deutung zu begünstigen scheinen, wobei die Substantialität des concreteren Gottesbildes nur schwer würde bestehen können: so wird dagegen die nachfolgende Entwickelung uns lehren, wie auch die unter dem Einflusse des

Augustinus fortgebildete Kirchenlehre, mit deren Interesse die Wahrung dieser Substantialität so eng verflochten ist, jene Unterscheidung beibehalten und sie zu einem der Ausgangspuncte ihrer Anthropologie und Soteriologie gemacht hat. Von der Theologie der protestantischen Schule ist dieselbe mit Ungunst behandelt worden, wohl nur in Folge des Umstandes, dass die katholische Lehre sich ihrer zum Behufe des von jener verleugneten Gegensatzes von *pura naturalia* und *donum superadditum* zu bedienen pflegte.

Schon die augustinische Theologie, insbesondere aber die theosophische Mystik, in welcher der Begriff des göttlichen Ebenbildes durchgehends eine sehr hervortretende Rolle spielt, liebt es, denselben vorzugsweise auf die trinitarische Gestaltung des Geistes zu beziehen, als welche nur in den Vernunftcreaturen sich auspräge, während dagegen auch allen vernunftlosen eine „Spur" (*vestigium*) des göttlichen Wesens eingedrückt sei. Der Begriff der Dreieinigkeit, welcher hier gemeint ist, ist ganz der von uns in unserm ersten Theil entwickelte, und die Bezeichnung, welche Augustinus von der ebenbildlichen Dreiheit in der Seele des Menschen giebt (*quod et sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus*): er passt im Allgemeinen schon auf die blosse Anlage der Vernunftcreatur, also auf die *εἰκών*, auch abgesehen von den *ὁμοίωσις*. Die Polemik, welche gegen diese Deutung gelegentlich auch Luther geführt hat, trifft nicht die Annahme jener Dreiheit geistiger Grundkräfte in der Menschenseele an und für sich selbst; sie ist nur gerichtet gegen die Beschränkung des Begriffs der Ebenbildlichkeit, in welchen Luther sogleich die *ὁμοίωσις* eingeschlossen wissen will, auf diese an sich nur formale Gemeinsamkeit. Das Bild Gottes ist nach Luther „viel ein ander Ding, nämlich ein sonderlich Werk Gottes"; das heisst eben: es ist Gestalt, Charakter. „So diese (drei) Kräfte Gottes Bild sein sollten, würde folgen, dass auch der Teufel, der diese Kräfte stärker hat, als wir, zum Bilde Gottes geschaffen wäre." — Anders bereits im Alterthum die antiochenische Schule, in neuerer Zeit der Socinianismus. Diese wollten, zufolge ihrer transscendenten Ansicht vom Wesen der Gottheit, das Moment göttlicher Ebenbildlichkeit in der Menschennatur ausdrücklich nur (nach Gen. 1, 28. Ps. 8) in die Herrschaft über die Thiere gesetzt wissen. Dem würde, bei richtiger Consequenz aus ihren eben so transscendenten Principien, eigentlich auch die Lehre der kirchlichen Schule haben beistimmen müssen; sie würde mindestens, wie Schleiermacher dies anempfohlen hat, „nur mit grosser Vorsicht von dem Begriffe der Ebenbildlichkeit haben Gebrauch machen dürfen." Von einer unüberwunden gebliebenen Unsicherheit in dem Gebrauche dieses Begriffs zeigt unter Anderm die Scheu, welche wir auch noch die protestantische Kirchenlehre tragen sehen, dem Satze des Flacius Ilyricus beizustimmen, welcher, ohne allen Zweifel im vollen Einklang mit dem ächten Sinn der Lehre Luthers, das Ebenbild der Gottheit als die *forma substantialis* des ursprünglichen, noch nicht gefallenen Menschengeistes bezeichnete (*Hollaz. Exam. Theol. acroam. I. p.* 504). Mit derartigen

Irrungen hat die kirchliche Doctrin in diesem wichtigen Hauptstück dem verkehrten Supernaturalismus Raum gegeben, dem jedes lebendige Verständniss des innern Zusammenhangs der Menschennatur mit ihrem göttlichen Urbilde schon längst abhanden gekommen war, als er selbst dem Naturalismus und Rationalismus Platz machen musste. Dieser letztere, wenn er nicht bis zur gänzlichen Verleugnung dieses Zusammenhangs fortgeht, lässt überall doch nur jenes Minimum davon übrig, über dessen in aller Weise ungenügende Beschaffenheit wir uns im Nachfolgenden verständigen werden.

692. Ist, nach allem Obigen, das Dasein eines Geschlechtes creatürlicher Vernunftwesen in der irdischen Schöpfungsregion und in jeder möglichen anderen das Ergebniss einer Schöpfungsthat, der letzten und obersten in der Reihe jener göttlichen Thaten, deren Darstellung das Geschäft des vorigen Abschnitts war: so wird nicht minder auch die Verwirklichung des Lebensinhaltes, dessen Begriff wir solchergestalt als eingeschlossen von vorn herein in den Begriff des creatürlichen Ebenbildes der Gottheit zu denken haben, auf eine Schöpfungsthat im eigentlichsten und strengsten Sinne dieses Wortes zurückzuführen sein. Als eine solche eben finden wir, ausdrücklicher und unzweideutiger, als in der elohistischen Schöpfungssage, die Ausstattung des neugeschaffenen Menschengeschlechtes mit einem höheren Lebensinhalte in jener zweiten Offenbarungsurkunde ausgesprochen, welche sich schon hiedurch uns als eine unentbehrliche Ergänzung jener ersten darstellt. Durch die gesammte nachfolgende Entwickelung eben sowohl der geschichtlichen Gottesoffenbarung, als auch der auf den Inhalt dieser Offenbarung begründeten Kirchenlehre ist diese Grundthatsache der eigenthümlich-christlichen Glaubensanschauung dann weiter festgestellt worden, in einer Weise, über deren Bedeutung und Tragweite auch für unser wissenschaftliches Unternehmen wir uns hier des Näheren noch dadurch zu verständigen haben, dass wir zugleich mit ihr auch die Beschaffenheit des Gegensatzes ins Auge fassen, mit welchem diese Entwickelung fortwährend zu kämpfen hat.

693. Von der richtigen Voraussetzung ausgehend, dass nur durch creatürliche Spontaneität, nur durch freie Selbstthat der persönlichen Creatur, in welcher die Verwirklichung des Ebenbildes der Gottheit, des inhaltvollen, concreten und lebendigen, erfolgen soll, solche Verwirklichung möglich ist: von dieser Voraussetzung ausgehend, verkehrt eine Denkweise, welche sich eben dadurch für den Standpunct der aus dem vollen Elemente dieser Ebenbildlichkeit herausgetretenen

menschlichen Vernunft zum Organe macht, dennoch die Wahrheit derselben in Unwahrheit, indem sie das, was in dem Processe dieser Verwirklichung Aufgabe der Creatur ist, in äusserlicher, mechanischer Weise abtrennt von dem, was Werk der Gottheit ist. Unklar, wie sie es auf dem auch von ihr nicht überwundenen Standpuncte des theologischen Dogmatismus geblieben ist über die Bedeutung des Gegensatzes von Nothwendigkeit und Freiheit im göttlichen Urdasein, meint sie im creatürlichen Gebiet diesem Gegensatze gerecht zu werden, wenn sie den formalen Begriff der Vernunft, das Selbstbewusstsein und den seiner selbst bewussten Willen, als absolute Grenze setzt zwischen der Nothwendigkeit des Daseins und der Freiheit des Thuns und Handelns. Was jenseits dieser Grenze liegt, die creatürliche Natur in der Gesammtheit ihrer Daseinsbestimmungen, das eigene Dasein der Vernunftcreatur mit eingeschlossen: das fällt ihr in das Bereich der Nothwendigkeit, wenn nicht einer absoluten, so doch einer durch den göttlichen Schöpferwillen als Nothwendigkeit gesetzten; was diesseits der Grenze, das selbstbewusste Thun und Handeln der Vernunftwesen, in das Bereich der Freiheit.

694. Der hier bezeichneten Denkweise, welche schon im Alterthum der pelagianischen Häresis (§ 681) im Hintergrunde lag, hat, wie damals, so auch noch in neuerer Zeit, da sie unter dem Namen des Rationalismus einen noch breiteren Boden gewonnen hat, die kirchliche Schule bisher nur immer mit der einfachen Assertion eines über den nur formalen Begriff des göttlichen Ebenbildes in der Vernunftcreatur hinausreichenden, lebendigen und concreten Inhalts dieser Ebenbildlichkeit in der urgeschaffenen Menschennatur zu begegnen versucht. Es ist jetzt an uns, dieser Assertion die entsprechende wissenschaftliche Gestaltung zu geben, wie die vorangehenden Stadien des Schöpfungsprocesses durch unsere obige Darstellung eine solche gewonnen haben. Wie im Vorhergehenden der Gegensatz gegen den Absolutismus des dogmatistisch gefassten Schöpfungsbegriffs den vorwaltenden Charakter unserer Darstellung bildete: so wird im Nachfolgenden unsere Absicht zunächst darauf gerichtet sein müssen, dem Processe der Entstehung, der Ausgebärung jener Inhaltsbestimmungen der lebendigen Vernunftcreatur, womit derselben erst im concreten und realen Wortsinn das Gepräge göttlicher Ebenbildlichkeit aufgedrückt wird, die Eigenschaft einer Schöpfungsthat im strengen und eigentlichen Wortsinne zu vindiciren, der höchsten von allen, in welcher auf gewisse Weise alle andere inbegriffen sind.

Der Grundgedanke unserer Schöpfungstheorie musste sich in Gegensatz stellen zunächst gegen den Supernaturalismus, welcher sich für diese Lehre aus dem absolutistisch gefassten Begriffe der göttlichen Allmacht ergiebt. Als das entgegengesetzte Extrem zu diesem Supernaturalismus pflegt man (§ 242) den Rationalismus zu betrachten; nicht den eigentlich speculativen, der in der Hauptsache mit dem philosophischen Dogmatismus (§ 262) zusammenfällt, sondern einen solchen, der mit jenem seinem diametralen Gegensatze sich auf den gleichen Boden einer mehr verstandesmässigen, als speculativ vernunftmässigen Auffassung des gegebenen Inhaltes der Kirchenlehre stellt. Wie diese Ausdrücke: Supernaturalismus und Rationalismus, dazu kommen, einen gleichmässig von der rechten Linie des Fortschritts abweichenden Gegensatz theologischer Denkweisen zu bezeichnen, das würde sich zwar auch wohl noch von anderen Seiten deutlich machen lassen; jedenfalls aber ist die Schöpfungstheorie eine der Stellen, wo dieser Gegensatz in prägnantester Weise hervortritt. Der Name des Supernaturalismus bedarf für den Standpunct dieser Theorie nach allem Obigen keiner weiteren Erklärung. Er bezeichnet die Denkweise, welche die Schranke nicht anerkennt, die für die ächte Creationstheorie durch den Begriff der Natur, so wie wir ihn am Eingange derselben (§ 557 f.) bezeichnet haben, gezogen ist. So paradox es beim Aussprechen erscheinen mag, so sprechen wir doch nur eine jetzt allgemein als wahr erkannte Thatsache aus, wenn wir bemerklich machen, wie gerade in diesem Miskennen des Naturbegriffs der Rationalismus mit dem Supernaturalismus zusammentrifft. Auch der Rationalismus weiss nichts und will nichts wissen von dem inneren Gegensatze im Wesen der Gottheit, welcher durch den schöpferischen Liebewillen in der Schöpfung zu einem äusseren wird und den Process der Selbstgebärung, der von Ewigkeit zu Ewigkeit im Innern der Gottheit vorgeht, als den Werdeprocess eines göttlichen Ebenbildes aus der Gottheit herausstellt. Er weiss nichts davon und will nichts davon wissen, weil auch ihm, eben so, wie dem Supernaturalismus, das Bewusstsein der Idee als absoluter Identität der Gegensätze (*coincidentia oppositorum* § 269) abhanden gekommen oder verdunkelt ist, wodurch allein es der speculativen Vernunft ermöglicht wird, im Wesen und Begriffe Gottes die Wahrheit und Wirklichkeit der Gegensätze mit der Idee des Absoluten zu vereinigen. Aber wenn der Supernaturalismus sich auf die negative Seite des Begriffs der Natur geworfen hatte, wenn er ihn verleugnet hatte, sofern er, innerlich oder äusserlich, dem allmächtigen Willen der Gottheit eine Schranke setzt: so hat der Rationalismus gegen dieses Negative, gegen den Begriff der Schranke an und für sich nichts einzuwenden. Ihm bleibt vielmehr der positive Gehalt des Naturbegriffes als solcher unverständlich. Wie er im Begriffe des göttlichen Willens nicht die Macht, sondern die Vernunft betont, die Vernunft, oder vielmehr den Verstand, der dem Willen seine Schranke setzt: so geht ihm auch in der Schöpfung alles Positive in dem Begriffe dieser Schranke

auf. Die Welt unterscheidet sich nach ihm von Gott nur dadurch, dass in Gott dies beides, der schaffende Wille und die dem Willen gesetzte Schranke, eines und dasselbe ist, in der Welt dagegen der Wille, der stets über die Schranke hinausstrebt und sich als vernünftiger nur durch äussere Anerkennung der Schranke zu bethätigen vermag, aus der Schranke heraustritt. Diese so als ein selbstständiges Dasein, als eine Körperwelt hingestellte Schranke wird nun von dem Rationalismus als Natur bezeichnet; oder vielmehr, was wir Natur nennen, das hat für ihn nur die Bedeutung einer durch den göttlichen Willen, der in der Setzung dieser Schranke ganz eben so, wie in der Setzung eines creatürlichen Willens sich selbst bejaht, gesetzten Schranke des creatürlichen Willens. Und so bleibt denn der Rationalismus ganz nur sich selbst treu, wenn er, was uns hier an dieser Stelle zum Widerspruch gegen ihn auffordert, über die allgemeine Stufe einer creatürlichen Persönlichkeit, eines persönlichen, creatürlichen Willens hinaus, einen weiteren Inhalt der Weltschöpfung nicht erkennt, sondern es als der Macht dieses Willens anheimgegeben betrachtet, ob er durch freies Eingehen in die von dem göttlichen Schöpferwillen als seine Natur ihm gegenübergestellte Vernunftschranke den als sein natürliches Eigenthum ihm mitgegebenen Inhalt bewahren, oder ob er, durch Verschmähung der Schranke, solches Inhalts verlustig gehen will. Die Vernunftcreatur gilt ihm als Ebenbild der Gottheit eben nur kraft dieser ihrer Freiheit, das heisst kraft der in ihr gesetzten Möglichkeit, durch Aneignung der als creatürliche Natur ihr gegenübergestellten Vernunftschranke die ethischen Eigenschaften der Güte, der Heiligkeit und der Gerechtigkeit für sich zu gewinnen oder an sich zu bethätigen, welche in der Gottheit nicht von ihrem Wesen, das heisst von ihrem Willen getrennt, sondern mit dem Wesen dieses Willens das Eine und Selbe sind. Die Weltschöpfung hat in der Creatur, deren Attribut diese Freiheit ist, ihr Endziel erreicht, da über sie hinaus, eben in Folge des mit dem eigenen Werke der Gottheit identischen Begriffs der Vernunftschranke, nur noch ein freies Handeln der Creatur, aber kein schöpferisches Thun der Gottheit mehr möglich ist.

Durch die wissenschaftliche Ausführung des Begriffes der Natur, erst der innergöttlichen in der Gotteslehre, dann der aussergöttlichen, creatürlichen in der Schöpfungslehre, beider auf Grund eines positiven, inhaltvollen Begriffs der eben so innergöttlichen und in der Willensschöpfung zu einer zugleich aussergöttlichen Macht sich gestaltenden Vernunftschranke, vor deren Verwechslung mit dem positiven Gehalte des Naturbegriffs wir durch die gleich anfangs vollzogene principielle Unterscheidung beider Begriffe gesichert sind: durch diese Ausführung hat unsere Darstellung sich in Stand gesetzt, die Wahrheit beider Grundanschauungen, der rationalistischen und der supernaturalistischen, in gleicher Weise sich anzueignen, ohne in die Unwahrheit der einen oder der andern zurückzufallen. Der Begriff creatürlicher Freiheit, ohne den, wie der Rationalismus richtig erkannt hat, die ethischen Eigen-

schaften, in welchen sich das Ebenbild der Gottheit in der Vernunftcreatur bewähren und bethätigen soll, keine Wahrheit haben würden: er bleibt gesichert, auch wenn diese Eigenschaften, nicht im Allgemeinen blos, sondern überall auch im Besondern und Einzelnen, als Gegenstand ausdrücklicher Schöpferthaten der Gottheit erkannt werden. Er bleibt es eben dadurch, dass er als Moment dem Begriffe dieser Schöpferthaten einverleibt ist, als das Moment creatürlicher Spontaneität, welche durch die Reflexion in sich selbst, durch das Eingehen in die Form des Selbstbewusstseins und der selbstbewussten Willensthätigkeit zur Freiheit wird. Desgleichen bleibt auch der Begriff der Immanenz des göttlichen Schöpferwillens in allem Creatürlichen, welches nur durch solche Immanenz in das Bereich göttlicher Ebenbildlichkeit emporgehoben wird, gesichert, auch wenn erkannt wird, wie solche Immanenz ihrerseits in alle Wege bedingt ist durch creatürliche Spontaneität und Freiheitsthat. — Nur durch diese so von zwei Seiten an ihr Ziel herangebrachte Durchführung des Naturbegriffs werden zu einer mit sich übereinstimmenden Erkenntniss ineinandergearbeitet auch die Anschauungen der zwei biblischen Schöpfungssagen, welche in der urkundlichen Ueberlieferung des geschichtlichen Offenbarungsbewusstseins sich nur äusserlich, zu wechselseitiger Ergänzung, zusammengestellt finden, weil die Zusammenschmelzung beider der speculativen Verarbeitung anheimgegeben bleiben musste. An die erste dieser Sagen hat stets das alttestamentliche Offenbarungsbewusstsein und der Rationalismus, an die zweite das neutestamentliche und der Supernaturalismus zwar nicht ausschliesslich, doch vorzugsweise angeknüpft. Die vollständige Ausbeutung des Inhalts beider kann nur das Werk einer philosophischen Glaubenslehre sein, welche, durch gründliche Ausarbeitung des in allen Offenbarungslehren nur als Räthsel, als Mysterium der gläubigen Anschauung vorgeführten, noch nicht vor der speculativen Einsicht enthüllten Naturbegriffs, die Einseitigkeit der beiderseitigen Standpuncte überwunden hat.

695. Zum Rationalismus also in gleichmässigem Gegensatze, wie bereits durch den gesammten Verlauf unserer bisherigen Darstellung zum alt- und neukirchlichen Supernaturalismus, lehren wir, in Anschluss an die im Obigen (§ 663 ff.) dargelegten Inhaltsbestimmungen der geschichtlichen Gottesoffenbarung, eine Fortführung des Schöpfungsprocesses noch über das Ziel hinaus, welches der Rationalismus diesem Processe zu stellen pflegt. Können wir nicht in jedem Sinne den Ergebnissen dieses in die Sphäre der freien Thätigkeit des Vernunftgeschöpfes fortgesetzten Schöpfungsprocesses die entsprechende Realität innerhalb des menschlichen Erfahrungsgebietes zuschreiben, wie den Ergebnissen desselben Processes bis zur Stelle des Eintritts in diese Sphäre: so dürfen wir doch uns durch die göttliche Offenbarung vorab ermächtigt halten, ihnen eine ideale Wirklichkeit im Gemüthe

und im Selbstbewusstsein der Gottheit beizumessen, ganz gleicher Art mit jener, welche wir, in Gemässheit der theologischen Bedeutung des Schöpfungsbegriffs und des theocentrischen Standpunctes seiner wissenschaftlichen Ausführung (§ 690), auch für die Ergebnisse, deren Begriff uns bereits gewonnen ist, in Anspruch nehmen. An die Erkenntniss dieses fortgesetzten Schöpfungsprocesses und seiner idealen Ergebnisse knüpft sich uns jedwede Möglichkeit einer theologischen Verständigung über die natürlichen und sittlichen Zustände des Menschengeschlechts, so wie sie sich uns darstellen auf dem Standpunkte der religiösen Erfahrung, der geschichtlichen Gottesoffenbarung.

Auch der Rationalismus stellt nicht in Abrede, dass im Begriffe der Gottheit als wesentliche, nicht blos als beiläufige oder zufällige Inhaltsbestimmung ein Complex von Forderungen liegt, von sittlichen Anforderungen an jene Vernunftcreaturen, deren Dasein ihm, dem Rationalismus, in einer oder der andern Weise sich als das allein um seiner selbst willen angestrebte Endziel, oder so zu sagen als der Nettogewinn der Schöpfungsarbeit darstellt. Auch der Rationalismus schreibt jenem Geschöpfe, welches er für das Endziel der Schöpfung erkennt, einen Werth an sich selbst und für seinen Schöpfer nicht schon seinem nackten Dasein nach, sondern nur in sofern zu, als es durch freie Willensthat jenen durch diesen seinen Schöpfer ihm gestellten Forderungen nachkommt. Wir werden in der Folge noch die Art und Weise zu berühren Veranlassung finden, wie der Rationalismus sich den Inhalt dieser Forderungen vergegenständlicht und welchen Gebrauch er zu diesem Behufe von einer Vorstellung macht, die auch im geschichtlichen Offenbarungsbewusstsein von eingreifender Bedeutung ist, von der Vorstellung des Gesetzes. Hier aber ist es unsere Aufgabe, dem gegenüber bemerklich zu machen, wie für die wahre Einsicht in das Wesen der Gottheit alle andere Vorstellungen von Thätigkeiten derselben in Bezug auf ihre Geschöpfe sich in den einen Begriff des Schaffens zusammenfassen; so dass ausserhalb desselben für keine andere von dem Schaffen unterschiedene Thätigkeit Raum bleibt. Immerhin mag man dieser Thätigkeit nach ihren verschiedenen Beziehungen wie zu den neu werdenden, so auch zu den bereits daseienden Geschöpfen verschiedene Namen geben. Die Sache bleibt überall die nämliche, und wer diese sachliche Identität in Abrede stellt, der zeigt eben dadurch, dass er das Wesen der schöpferischen Thätigkeit nicht begriffen hat. — Auch der supernaturalistischen Schöpfungslehre, so geläufig ihr die Voraussetzung ist, dass in Gott jedes Wollen auch schon ein Vollbringen ist, fällt es dennoch schwer, sich von der Vorstellung eines nur gebietenden, aber nicht zugleich die Vollziehung des Gebotes unmittelbar erwirkenden Willens loszumachen. Es konnte ihr nicht verborgen bleiben, welche Interessen allerdings an dieser Vorstellung

haften, so lange der Begriff des schaffenden Willens mit jenem Absolutismus behaftet ist, welcher in dem Processe der Schöpfung als solcher jede spontane Mitthätigkeit des werdenden Geschöpfes ausschliesst. Aber in dieser Theorie noch weniger, als in der rationalistischen, hat die Vorstellung des Gesetzes einen begrifflichen Halt; in ihr ist principiell die alleinige Wahrheit und Wirklichkeit des schaffenden Willens von vorn herein zugegeben. Es muss daher jetzt als nächstliegende Aufgabe unserer Wissenschaft betrachtet werden, nachdem sie den Begriff dieses Willens von den falschen Voraussetzungen, mit welchen bisher derselbe behaftet war, befreit und in der Schöpfung der materiellen Natur ein gemeinsames Werk des schöpferischen Gotteswillens und der creatürlichen Potenz, die in die Substanz der Materie hineingeboren ist, erkannt hat, nun auch mit dem Begriffe schöpferischer Auswirkung des göttlichen Ebenbildes in der Vernunftcreatur in der Weise Ernst zu machen, wie solches erst durch den so geläuterten und berichtigten Begriff der schöpferischen Willensthat ermöglicht ist.

696. Nur als das Ergebniss einer ausdrücklichen Schöpfungsthat, welche, wie alle Schöpfungsthaten, im Innern des göttlichen Gemüthes sich vollzogen haben muss, bevor sie in die materielle Wirklichkeit heraustreten kann, werden wir nach dem Allen den Inbegriff der Eigenschaften betrachten können, durch deren Besitz die Vernunftcreatur, über jene formale Ebenbildlichkeit hinaus, deren Begriff mit dem Begriffe der Vernunftanlage zusammenfällt, zum realen Ebenbilde der Gottheit wird (§ 691). Der Begriff solches Ebenbildes trifft aber seinerseits zusammen mit dem Begriffe des Urbildes, welches vor der Schöpfung des Menschen zum Behufe dieser Schöpfung im Geiste der Gottheit entworfen war, und in den Ausdrücken, deren Schrift und Kirchenlehre sich dafür bedienen (*εἰκών, species, imago*), sind diese zwei Seiten der schöpferischen Idee, der Begriff des Ebenbildes der Gottheit und des Urbildes der Menschheit, durch eine noch nicht zu vollständiger Klarheit dieser Unterscheidung entwickelte Reflexion in Eins zusammengefasst.

697. Obgleich, der creatürlichen Wirklichkeit gegenüber, in welche es nach dem Rathschlusse der Gottheit eintreten soll, nur ein Gedanke, hat dieses Prototyp der Vernunftcreatur, dieser „Adam-Kadmon“ (§ 664), doch als göttlicher Gedanke, zugleich mit den idealen Urbildern dieser Wirklichkeit, ein Dasein in dem „Paradiese“, d. h. in der vorcreatürlichen Natur der Gottheit. Durch sein Dasein ist das reale creatürliche Dasein aller Vernunftwesen und also auch der irdischen Menschheit bedingt; so dass von der mit gesam-

meltem Ernste dem Sinne der heiligen Sage lauschenden Theosophie späterer christlicher Jahrhunderte dieser urbildliche Mensch mit gutem Recht bezeichnet werden konnte als Urheber und Erzeuger des wirklichen Menschengeschlechts. Mit gleichem Recht wird von eben dieser Theosophie, welcher in diesem, wie in so manchen andern Puncten die kirchliche Theologie nur mit unzureichendem Verständniss zur Seite gegangen ist, als grundbestimmendes Moment in diesem Urbilde die pneumatische Leiblichkeit angesehen, der Leib himmlischer Herrlichkeit (§ 514 f.). Denn in das Bild dieses Leibes ist von Ewigkeit her durch göttliche Weisheit (§ 521 f.) hineingeschaut worden die Möglichkeit eines dem göttlichen Geiste ebenbildlichen Geistes; so dass durch Vermittlung dieser idealen Leiblichkeit auch die mit dem Geiste zugleich in der vernünftigen Creatur neu auszuprägende Leiblichkeit an dem Charakter des göttlichen Ebenbildes Theil gewinnt, und selbst mit dem Namen solches Ebenbildes bezeichnet wird.

Die ältere Dogmatik, von der patristischen Zeit bis herab zur Periode des Rationalismus, liebte ausführlich sich zu ergehen in der Beschreibung jenes göttlichen Ebenbildes, welches sie, nach buchstäblichem Verständniss der Aussagen des mosaischen Schöpfungsberichts, als ein dem ersten Menschen anerschaffenes, durch Schuld der von ihm begangenen Sünde für ihn und seine Nachkommen verlorenes betrachten musste; desgleichen in der Beschreibung jenes Urzustandes, welchen sie, in Anschluss an die Bilder der Jehovistischen Sage, als die Paradiesesherrlichkeit, und zugleich, in Anschluss an den typischen Ausdruck des N. T. für die sittliche Vollkommenheit des Geschöpfes eben so wie des Schöpfers, als die ursprüngliche Gerechtigkeit (*justitia originalis*) des Menschengebildes, so wie es aus den Händen seines Schöpfers gekommen war, bezeichnete. Es leiden diese Beschreibungen an Uebelständen ähnlicher Art, wie in der Gotteslehre jener Dogmatik die Aufzählung der göttlichen Attribute. Wie in dieser, so führt auch in ihnen der abstrahirende Verstand das Wort, dessen Ohnmacht, dem lebendigen Inhalte der biblischen Anschauung gerecht zu werden, nicht leicht anderwärts sich greller herausstellt, als in den Partien, wo es gilt, die ästhetischen Momente jener Anschauung in ihrer Durchdringung mit den ethischen auf der einen, mit den metaphysischen auf der andern Seite zu ihrem Rechte zu bringen. In der That aber ist dieser gesammte Locus der kirchlichen Dogmatik und Scholastik nur das *caput mortuum* der ungleich tieferen, reicheren und innerlich wahreren Ausbeute, welche immer neu wieder seit dem Ursprunge des Christenthums die Mystik und Theosophie aus den Andeutungen der Schrift herauszuziehen verstanden hat. Wir dürfen hier zurückverweisen bis auf die jüdische Kabbala, die ich jedoch auch in

diesem wichtigen Lehrpuncte nicht für älter halten kann, als jene ältesten Denkmale judaistischer Theosophie innerhalb des Christenthums, welche wir schon in frühester Zeit damit beschäftigt finden, die Grundanschauungen heidenchristlicher Gnosis, mit Verwerfung der entschieden heidnischen Elemente, auf den Boden alttestamentlicher Religionsanschauung zu verpflanzen. Bereits dort ist, freilich nicht ohne Beimischung phantastischer, abenteuerlicher Elemente, der grosse Grundgedanke zu seinem Rechte gekommen, welchen die kirchliche Schule, nachdem in der ältesten Zeit auch sie, nicht blos bei Tertullian, sondern auch bei Irenäus u. A. dazu einen Anlauf genommen, nur allzubald hat fallen lassen und im Laufe der Zeit immer mehr sich ihm entfremdet hat. Es liegt nämlich eine tiefe, auch der biblischen Anschauung nicht fremde Wahrheit in dem der Theologie dieser Schule, zufolge ihrer dogmatistischen Vorurtheile, unverständlich gebliebenen Satze: dass durch denselben Act innerer Zeugung, durch welchen der ewige Vater sich den Sohn gebiert, sich für diesen Sohn ein idealer Leib, ein „Leib der Herrlichkeit" erzeugt, und dass eben dieses in annoch immaterieller Leiblichkeit ausgeprägte, zum Wesen der Gottheit selbst gehörige Urbild des Sohnes (vergl. § 455 f.) das nämliche ist, nach welchem dann weiter die schöpferische Imagination des göttlichen Gemüthes das Bild des Urmenschen, den „Adam Kadmon" auswirkt; vor Schöpfung der Erde, vor Entstehung des Todes, wie wir z. B. im vierten Esrabuche dies ausdrücklich betont finden. In der heil. Schrift selbst ist durch die ausdrückliche Anwendung des Wortes εἰκών (vor Allem in der classischen Stelle Koloss. 1, 15, aber auch Kol. 3, 10. 2. Cor. 4, 4. Röm. 8, 29; auch die verwandten Ausdrücke Hebr. 1, 3 gehören hieher) auf den vorcreatürlichen Logos oder Gottessohn, das Fingerzeig gegeben, welches uns auf ein Moment der Bildlichkeit, der im Element innerer, productiver Anschauung ausgeprägten Ur- oder Vorbildlichkeit im eigenen Wesen der Gottheit hinweist. Zu diesem Urbilde verhält sich die in derselben productiven Anschauung ausgeprägte, annoch immaterielle Leiblichkeit des Urmenschen als Ebenbild; als ein Ebenbild, welches aber seinerseits wieder zum Ur- oder Vorbilde der wirklichen Menschheit wird. Dieser Begriff der Imago, welchen bereits Origenes gegen die Angriffe des Celsus vertheidigte, und welcher allen Vertheidigern der Leiblichkeit des göttlichen Ebenbildes in der alten Kirche vor der Seele stand: er ist in den Anschauungen theosophischer Mystik stets lebendig und für alle weitere Lehren von der im Geiste der Vernunftcreatur auszuwirkenden und thatsächlich ausgewirkten Ebenbildlichkeit die Grundlage geblieben; eine Grundlage, welche in der kirchlichen Theologie, durch Schuld ihres spiritualistischen Dogmatismus, abhanden gekommen ist. (Ich verweise, die Stellung der letzteren betreffend, auf die Aeusserungen des Buddeus, *Instit. Theol. dogm. p.* 510). Die *imago* (— denn von dem Unterschiede, wie ihn die älteren Kirchenlehrer zwischen *imago* und *similitudo* angenommen, muss selbstverständlich hiebei abgesehen wer-

den), die Imago, welche nicht sowohl in der Urmenschheit, als vielmehr selbst die ideale Urmenschheit ist, wird von der Mystik behandelt als eine lebendige Wesenheit im göttlichen Geiste, als eine „göttliche Idea“, wie wir sie z. B. bei J. Böhme ausdrücklich genannt finden. Sie ist zugleich Ebenbild und Vorbild, Ebenbild durch ihr Verhältniss zu den noch ursprünglicheren, doch gleichfalls schon im Elemente der „Herrlichkeit“, das heisst eben einer immateriellen Leiblichkeit ausgeprägten Bilde des vorcreatürlichen Sohnes; Vorbild durch ihr Verhältniss zur Materie und zu der in der Materie ausgeprägten oder auszuprägenden Wirklichkeit der Menschencreatur. Als Ebenbild jenes Vorbildes kann sie freilich nicht, — wenigstens von uns nicht, im Zusammenhange speculativer Wissenschaft nicht, — in dem Sinne bezeichnet werden, als solle damit die specifische Umgrenzung der Menschengestalt, so wie sie durch den tellurischen Schauplatz ihres Daseins bestimmt ist, für ein beharrendes Merkmal jenes mit der Gottheit gleich ewigen Logosbildes ausgegeben werden. Wenn die theosophische Mystik in der That zuweilen Miene macht, die ausdrückliche Vorstellung der Menschengestalt schon in den Begriff dieses Urbildes hineinzutragen; wenn namentlich die Kabbala in gewisser Weise ihren Adam Kadmon geradezu an die Stelle des von ihr nur unvollkommen erkannten ewigen Sohnes setzt: so ist eben dies eine phantastische Verirrung, vor welcher die Wissenschaft sich zu bewahren hat. Dennoch hat für sie der Begriff auch dieser Ebenbildlichkeit immerhin einen guten Sinn. Er bezeichnet nicht nur im Allgemeinen die Gemeinsamkeit des Elementes der göttlichen Herrlichkeit, der immateriellen vorcreatürlichen, in steter lebendiger Production ihrer selbst begriffenen Leiblichkeit für das Logosbild und für das Bild des Urmenschen, sondern auch insbesondere noch dies, dass in dem Bilde des Urmenschen die schöpferischen Gedanken, aus welchen die irdische Daseinssphäre hervorgeht, auf entsprechende Weise zum Abschlusse in sich selbst, zur innern organischen Geschlossenheit gelangen, wie im vorcreatürlichen Logosbilde die productive Imagination des göttlichen Gemüthes, die innergöttliche Natur unmittelbar als solche (§ 453 f.). An der Herrlichkeit dieser Natur hat die gesammte irdische Natur, die creatürliche Natur überhaupt, ihren Theil; oder vielmehr, auch diese Natur, so wie sie dem Vernunftgeschöpfe als Basis ihres Daseins dient, ist vor ihrer äussern Verwirklichung ganz eben so im Geiste der Gottheit, im Elemente der innergöttlichen Natur und ihrer Herrlichkeit ausgeprägt, wie die Vernunftcreatur selbst; der Adam Kadmon ist „in das Paradies dieser Herrlichkeit hinein imaginirt.“ Damit würde freilich nicht ganz zusammenstimmen die Voraussetzung älterer Kirchenlehrer, dass nur der Mensch, nicht auch die vernunftlosen Geschöpfe an dem Paradiese Theil hatten (*Joh. Damasc. Fid. orth. II,* 11). Aber diese Vorstellung entstammt auch schon einer dogmatistischen Veräusserlichung der Idee des Mythus. Besser entspricht dieser Idee der Ausdruck, dass die übrigen Geschöpfe der Natur, jedes für sich einzeln betrachtet, auch so, wie

sein ideales Urbild im Geiste der Gottheit entworfen ist (als ein *ἅγιον κοσμικόν*, Hebr. 9, 1), die „Spuren" (*vestigia*) des Logosbildes an sich tragen, das Logosbild selbst aber als geschlossene Totalität, doch in der begrenzten Weise eigenthümlich ausgeprägt, wie es die Richtung auf selbstständige, materielle Schöpfung mit sich bringt, nur in den Vernunftgeschöpfen (*οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασεν. ep. ad Diogn.* 10) ergänzt. — Dies nämlich ist die ursprüngliche lebendige Bedeutung des auch von den Dogmatikern der strengern Schule stets anerkannt gebliebenen Gegensatzes von *vestigium* und *imago*, welche beide von diesen Dogmatikern in dem allgemeinen, dort freilich ganz abstract gehaltenen Begriffe der *similitudo divina* zusammengefasst werden. Auf die wirkliche, materielle Schöpfung angewandt, so wie dieselbe nach göttlicher Intention sich gestalten sollte, liegt in diesem Gegensatze Folgendes. Der Abglanz göttlicher Herrlichkeit, die lebendige Schönheit und Erhabenheit, durch welche jedwedes materielle Product sich kund giebt als Erzeugniss der schaffenden Imagination des göttlichen, nur im Schaffen (erst dem vorcreatürlichen, dann auch dem creatürlichen) sich selbst gewinnenden, seiner selbst mächtig werdenden Geistes: dieser Abglanz ist über die ganze sichtbare, sinnlich wahrnehmbare Natur ausgegossen. Aber er fasst nur im Menschen, oder allgemein ausgedrückt, nur in dem innerweltlichen Vernunftgeschöpfe sich zusammen zur individuell geschlossenen Gestalt, dem Gegenbilde jener lebendigen Einheit, in welcher, unbeschadet seiner innern Unendlichkeit, der Process productiver Imagination in der innergöttlichen Natur sein Ziel erreicht. — Indess — diesen Gesichtspunct müssen wir hier sorgfältig im Auge behalten, — noch nicht eigentvon dieser Verwirklichung selbst war im Gegenwärtigen die Rede; über ihre Bedingungen und über das Ob und das Inwieweit ihres Gelingens innerhalb der irdischen Daseinssphäre haben wir uns erst noch des Weiteren zu verständigen. Hier galt und gilt es fürerst nur, den Begriff des göttlichen Ebenbildes im Elemente jener *δόξα* festzustellen, in welchem, nach dem Zeugnisse der Schrift und der aus dem lebendigen Quell des tiefern Schriftsinnes unmittelbarer, als die bisherige Kirchenlehre, schöpfenden Mystik, an die in diesem Puncte auch die ächte theologische Speculation sich anzuschliessen nicht umhin kann, das Urbild der Menschheit zuvor ausgewirkt sein musste, bevor es als schöpferische Potenz hineintreten konnte in den äusseren materiellen Creationsprocess.

698. In dieses, solchergestalt im Geiste, im zeugenden Gemüthe der Gottheit durch den göttlichen Schöpferwillen entworfene, als lebendiger Lichtgedanke im Glanze der göttlichen Herrlichkeit strahlende Urgebilde der leiblichen Menschengestalt, ist, zugleich mit der Absicht seiner Auswirkung zu einer persönlichen Creatur im Elemente der irdischen Materie, von vorn herein die Bedingung hineingelegt, dass solche Verwirklichung überall nur erfolgen kann im un-

lösbaren organischen Zusammenhange mit dem Processe der Selbsterzeugung eines persönlichen Geistes, welchem die ethischen Eigenschaften des göttlichen Urwillens: die Güte, die Heiligkeit und die Gerechtigkeit, und die ästhetischen Eigenschaften des göttlichen Gemüthes: die Seligkeit und die Weisheit, ganz eben so angeeignet sind, wie dem ihm verbundenen Leibe das specifische Attribut der göttlichen Leiblichkeit: die Herrlichkeit. Der Begriff, der vorbildliche Gedanke solches Geistes, wenn er auch nicht in demselben unmittelbaren Sinne, wie jener des Leibes, als ein schon in dieser seiner Idealität reales Gebilde der innergöttlichen Natur bezeichnet werden kann, auch er hat jedoch die Bedeutung eines solchen wenigstens mittelbar. Er hat sie als inwohnendes, vermittelndes Moment jener vorcreatürlichen Leiblichkeit; wie dann in der creatürlichen Auswirkung der Leib sammt seiner Herrlichkeit sich umgekehrt dem persönlichen Geiste unterordnen und durch sein Dasein das Dasein dieses Geistes vermitteln soll.

Die gewöhnliche abstracte Auffassungsweise, über welche auch die kirchliche Theologie in diesem Punkte selten, in neuerer Zeit fast nur bei Oetinger und einigen andern Theologen der Bengel'schen Schule, hinausgeschritten ist, kennt keinen Unterschied in dem Verhältnisse der göttlichen Schöpferthätigkeit zur Creatur nach der Seite ihrer Leiblichkeit und nach der Seite ihrer Geistigkeit. Die eine Seite wie die andere gilt ihr für das äusserliche Gemächte eines äusserlichen Verstandes und Willens. Wo dieser Wille zu seinen creatürlichen Gebilden das Material hernimmt, darum kümmert sie sich nicht. Die Anschauungen, welche wir, aus den Fundgruben der Schrift und der ächten, auf dem durch die Schrift vorgezeichneten Wege einherwandelnden Mystik, solcher Auffassungsweise entgegengestellt haben: diese Anschauungen beziehen sich überall zunächst auf die leibliche Seite des creatürlichen Daseins. Von ihr haben wir, diesen Anschauungen entsprechend, den Begriff aufgestellt, dass sie, bereits vor ihrer äusseren Verwirklichung im Elemente der irdischen Materie, das Object einer innerlich schaffenden, oder, besser vielleicht ausgedrückt, einer zeugenden Thätigkeit des göttlichen Gemüthes ist, welches ausdrücklich in dieser Beziehung sich als Phantasie, als schöpferische Imagination erweist (§ 447). Die Leiblichkeit würde, wäre sie für sich allein das Object der göttlichen Schöpferthätigkeit, schon in solchem ihrem vorcreatürlichen Dasein ihre Bestimmung erfüllen, als Element der göttlichen Herrlichkeit. In ihr selbst wäre kein Grund abzusehen zu dem Rathschlusse des göttlichen Schöpferwillens, welcher sie in das Dunkel der Materie einsenkt. Anders verhält es sich mit dem creatürlichen Geiste. In diesem auf entsprechende Weise das Object einer imma-

nenten, noch nicht auf selbstständiges Dasein der Creatur gerichteten Zeugungsthätigkeit erblicken zu wollen: dazu ist uns nicht nur ein ausdrücklicher Anlass nicht gegeben in den Inhaltsbestimmungen unserer bisherigen Darstellung; wir würden in denselben auch das Material zu dem Begriffe einer solchen Thätigkeit vergeblich suchen. Denn es giebt, unabhängig von der materiellen Schöpfung und vor derselben, nur Einen persönlichen Geist, und es kann nur Einen geben. Dieser Geist ist die Gottheit selbst; die Leiblichkeit aber ist, als Unendlichkeit eines Processes der Gestaltenzeugung, in der Natur, in dem Gemüthe dieses Geistes enthalten. Darum, wenn Gott, in seiner vorcreatürlichen Willensthätigkeit, welche wir sorgfältig von seiner zeugenden Naturthätigkeit, seiner Imagination unterschieden haben, allerdings auch zu dem Entwurfe, zu dem Rathschlusse einer Geisterschöpfung fortgeht; oder vielmehr, wenn er eben nur um dieser Schöpfung willen, des allein möglichen Objectes seines Liebewillens, den Entschluss fasst, auch jene bis dahin immaterielle Gestaltenwelt seines Gemüthes, den Leib seiner Herrlichkeit, in das Dunkel, in den Tod der Materie dahinzugeben: so sind die Gedanken, durch welche er in seinem Geiste den creatürlichen Geist vorbildet, nicht in gleicher Weise etwas dem Entschlusse der Weltschöpfung Vorangehendes und von ihm Unabhängiges, wie die Gedanken, welche die Vorbilder der creatürlichen Leiblichkeit enthalten. Sie sind erst ein durch jenen Entschluss Hervorgerufenes, oder vielmehr, sie selbst sind der substantielle Inhalt des schöpferischen Entschlusses, welcher nunmehr auch die leibliche Bilderwelt der innergöttlichen Natur an sich heran oder in den Kreis seines Wirkens hereinzieht, indem er ihrem Inhalte den Charakter ausdrücklich von Vorbildern einer zukünftigen creatürlichen Wirklichkeit ertheilt. — Solche in sich selbst eine mehrfache Abstufung seines Sinnes einschliessende Deutung können wir hier dem berühmt gewordenen Ausspruche Oetingers geben: dass Leiblichkeit das „Ende der Wege Gottes“ ist. Er bezeichnet zuvörderst im Allgemeinen, in Bezug auf die vorcreatürliche Gottheit, die immaterielle Leiblichkeit der innergöttlichen Natur und Herrlichkeit als das in jener Region noch allein mögliche Object der göttlichen Thätigkeit überhaupt. Er bezeichnet sodann zweitens die Schöpfung der Weltmaterie als das Ende dieser an sich nur immanenten, nicht zugleich in ein für sich bestehendes Geschöpf übergehenden Thätigkeit. Er bezeichnet endlich drittens die vorcreatürliche Auswirkung des vorbildlichen, den Creaturen, die aus der Materie hervorgehen sollen, zugedachten, mit dem Attribute göttlicher Herrlichkeit überkleideten Leibes als das Aeusserste und Letzte, was Gott, ohne Mitwirkung der materiellen Potenzen als solcher, oder des der Materie eingepflanzten Naturgeistes, allein durch seinen schöpferischen Willen für die Creaturen thut und thun kann. Sodann, auf den in den Creaturen als solchen vorgehenden Werdeprocess bezogen, der ja auch seinerseits eine Fortsetzung der „Wege Gottes“ ist, gewinnt dieser Satz noch eine weitere, über jene Bedeutungen sämmtlich

hinausgehende Bedeutung. Er bezeichnet die individuelle Leiblichkeit der Creatur, sofern sie durch ihre Herrlichkeit den Intentionen des göttlichen Liebewillens entspricht, als so zu sagen das Siegel, welches der Creatur aufgedrückt wird oder welches sie sich selbst aufdrückt, um zu bezeugen, dass in ihr der Rathschluss dieses Liebewillens seine Erfüllung gefunden hat. In allen diesen verschiedenen Beziehungen bekämpft er nicht, sondern ergänzt er vielmehr nur den Ausspruch des Ambrosius, dessen Wahrheit auch durch das hier Ausgeführte nicht bestritten werden soll: *Invisibilis Dei imago non in eo est, quod videtur, sed in eo, quod non videtur.*

Nur auf Grund des hier entwickelten Begriffs von der Bedeutung der Leiblichkeit in dem idealen Menschengebilde, welches uns in Bezug auf sein Verhältniss zur creatürlichen Wirklichkeit als das Urbild der Menschheit, in Bezug auf seinen Inhalt aber als das nach dem Rathschlusse des göttlichen Liebewillens von der göttlichen Imagination ausgewirkte Ebenbild der Gottheit gelten soll: — nur auf Grund dieses Begriffs tritt nun auch der Begriff in sein rechtes Licht, welchen wir uns von der Bedeutung der ethischen Attribute in diesem idealen Ur- und Ebenbilde, so wie auch der ästhetischen nach der Seite ihrer Innerlichkeit, sofern sie die der Creatur als solcher zugedachten Kräfte des Zeugens und Empfangens ausdrücken, zu entwerfen haben. *Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus.* Dieser prägnante Ausspruch Tertullians, wenn er auch von der irrigen Voraussetzung nicht frei ist, als ob schon das urbildliche Schaffen im Elemente der Materie vor sich gehe: er drückt, von dieser Voraussetzung gereinigt, auf ganz angemessene Weise das Verhältniss aus, in welchem wir die Innenseite des Bildes, also diejenigen seiner Eigenschaften, in welche die kirchliche Doctrin ausschliesslich, oder allein wesentlich (— denn als *sedes minus principalis* soll, nach Hollaz und anderen lutherischen Dogmatikern, auch der Leib für die *imago divina* gelten dürfen), den Begriff des Ebenbildes der Gottheit gesetzt wissen will, zu jener seiner Aussenseite zu denken haben. Diese innerlichen Eigenschaften sind an der urbildlichen Creatur nur eben noch ein Sollen, nicht, wie die Herrlichkeit des urbildlichen Leibes, ein in gewissem Sinne, wenn auch in einem andern Elemente, als jenem, in welchem die Creatur zu existiren die Bestimmung hat, schon verwirklichtes Dasein. Gott denkt diese geistigen Eigenschaften, er denkt den persönlichen Inbegriff dieser Eigenschaften, den idealen „Christus", während er die leiblichen, im Elemente seiner inwohnenden Natur und Herrlichkeit, thatsächlich schafft oder zeugt. Aber dieses Schaffen oder Zeugen, die unmittelbar innerlich gestaltende Erzeugung des Gebildes, welches im Elemente der Materie zum Leibe des wirklichen Menschen werden soll, steht von vorn herein unter der leitenden Macht solches Gedankens, ist bedingt und vermittelt durch diesen Gedanken. Eben weil und eben inwiefern im Gedanken der Gottheit selbst das ideale Gebilde des Leibes nicht unabhängig ist von dem

Begriffe des Geistes, der den Leib beseelen soll: eben darum und eben in sofern bleibt in der Creatur als solcher die Verwirklichung der leiblichen Attribute des göttlichen Ebenbildes abhängig von der Verwirklichung der geistigen. Wie in Gott selbst ein organischer Zusammenhang stattfindet zwischen den ethischen und den ästhetischen Attributen: so wird solcher Zusammenhang erst hineingeschaut in das schon im Innern des göttlichen Gemüthes lebendige Menschengebilde, um dann auch in der wirklichen Creatur sich so leiblich, wie geistig zu bethätigen. Die organische Vollendung des Leibes, welche nach der physischen Seite, die in der Creatur die Stelle dessen vertritt, was in Gott die metaphysische ist, seine Unsterblichkeit, nach der ästhetischen Seite seine Herrlichkeit, die erhabene Schönheit seiner Erscheinung zur Folge gehabt haben würde: sie konnte und sie sollte nur auftreten als Wirkung einer Werdethat, aus welcher zugleich mit solcher Leiblichkeit ein persönlicher Geist in der Fülle der ethischen Gotteseigenschaften hervorgehen würde. Die ästhetisch schöpferische Kraft einer solchen Creatur, ihrerseits bedingt durch die ethische Energie und Lauterkeit ihres Willens, sollte, in der Eigenschaft einer Entelechie, eines Lebensprincips (§ 600. 621), fort und fort den Leib in's Dasein führen und im Dasein erhalten, an welchem sich diese Kraft dann von selbst durch organische Nothwendigkeit zur Erscheinung eines eben damit der Materie, aus welcher der Leib ausgewirkt wird, einverleibten Attributes der Herrlichkeit würde haben gestalten müssen.

699. Dies also, dieses noch nicht in dem materiellen Elemente des creatürlichen, des irdischen Daseins als solchen, nur erst im vorcreatürlichen Elemente der himmlischen Herrlichkeit, daher noch nicht als Person, noch nicht als freier persönlicher Geist ausgewirkte Menschengebilde ist jener Urmensch, der Adam der zweiten mosaischen Schöpfungsurkunde, welchen, nicht die Schrift, deren mythische Bilder nur nach Maassgabe des übrigen Schriftinhaltes verstanden und gedeutet werden dürfen, sondern erst durch dogmatistischen Misverstand die Kirchenlehre, mit den Voraussetzungen realer irdischer Creatürlichkeit überkleidet hat. Das Paradies, der „Garten Eden", in welchen die altehrwürdige Sage diesen Urmenschen, das an Leib und Seele ideal vollendete Ebenbild der Gottheit hineinversetzt, ist eben nichts Anderes, als das Element himmlischer Herrlichkeit als solches*), die vorcreatürliche, von keiner Sünde, von keinem leiblichen oder geistigen Makel berührte Natur der Gottheit selbst, in welche die durch den schöpferischen Liebewillen in der Richtung ihrer zeugenden Thätigkeit bestimmte und geleitete Imagination des göttlichen Gemüthes das von ihr nicht vor Schöpfung der irdischen Natur, sondern in Folge dieser Schöpfung, mit der ausdrücklichen Absicht der

Verwirklichung im Elemente dieser Natur ausgewirkte Urmenschengebilde hineingeführt hat.

*) Solche Deutung wird bekanntlich dem mythischen Bilde des גַּן בְּעֵדֶן von Philon und Origenes gegeben; und auch noch Augustinus wollte deren Zuverlässigkeit gelten lassen, er freilich nur neben dem buchstäblichen Sinne.

700. In dem Begriffe dieses idealen Urmenschen, dieses Adam-Kadmon, liegt, neben den anderen Eigenschaften göttlicher Ebenbildlichkeit, nun auch jene, ohne welche ein gottebenbildliches Geschöpf im Sinne der jehovistischen Schöpfungssage und im Sinne des Christenthums nicht gedacht werden kann; die Eigenschaft, in deren Begriffe sich für die Vernunftcreatur die Summe der im Wesen ihrer Persönlichkeit als möglich gesetzten Theilhaftigkeit an den metaphysischen Attributen der Gottheit (§ 487—509) zusammenfasst: die Unsterblichkeit. Unzulässig, wie wir es nach den Ergebnissen unserer Creationstheorie finden müssen, diese Eigenschaft in der dogmatistischen Weise der bisherigen Theologie dem persönlichen Geschöpfe als selbstverständliche Daseinsbestimmung unmittelbar schon und ohne weitere Voraussetzungen eben nur kraft seiner Persönlichkeit an und für sich beizulegen: ist uns dagegen der Begriff der Unsterblichkeit ein wesentliches Moment jener Idealgestalt des alt- und neutestamentlichen Offenbarungsbewusstseins; und auch den christlichen Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben, dessen wissenschaftliche Rechtfertigung dem Fortgange unserer Betrachtung überlassen bleibt, erkennen wir als wesentlich bedingt durch das Ideal des Urmenschen und durch die in dem Begriffe desselben enthaltene, eben so leibliche, als geistige Unsterblichkeit.

Wie für das „Dasein Gottes", so war es von jeher das Bestreben der Philosophen, auch für die „Unsterblichkeit der Seele" einen „Beweis" aufzufinden, unabhängig von der Wurzel, welche der Begriff dieser Unsterblichkeit in dem eigentlichen Religionsglauben hat; einen Beweis oder auch wohl eine Mehrheit solcher Beweise, und die Gestalt, welche auch in wissenschaftlicher Theologie die Behandlung dieser Frage angenommen hat, ist zum grossen Theile fast mehr noch durch diese Beweisversuche bestimmt worden, als durch die wirklichen Offenbarungslehren. Wie aber dort, so ist auch hier der Gewinn, welchen die Theologie daraus gezogen hat, ein sehr zweifelhafter. Es ist uns nicht unbemerkt geblieben, wie zum nicht geringen Theile die Hartnäckigkeit dogmatistischer Vorurtheile, welche die Reinheit des Gottesbegriffs der biblischen Offenbarung trüben und den Reichthum

seines Inhalts schmälern, durch die aprioristischen Beweise für das Dasein Gottes verschuldet ist, welchen die theologische Schule ihren Beifall nicht versagen zu dürfen meinte, auch wenn sie Bedenken trug, ihren Gottesglauben ohne Weiteres von denselben abhängig zu machen. Dem entsprechend ist wohl mit Recht anzunehmen, dass den richtigen Anschauungen von dem Wesen der menschlichen Seele kaum ein anderes Hinderniss so sehr im Wege gestanden hat, als die Besorgniss, durch sie des metaphysischen Beweises für ihre Unsterblichkeit verlustig zu gehen, dessen man sich versichert halten durfte eben nur bei der Ansicht, der eben aus diesem Grunde die Gunst der Theologen sich, mit dem ächten Offenbarungsglauben eben so, wie mit den besten Quellen psychologischer Einsicht und Bildung im Widerspruch, immer von Neuem wieder zugewandt hat. — Wir können es hier nicht unternehmen, die verschiedenen Wendungen durchzugehen, mittelst welcher zu allen Zeiten durch Philosophen der verschiedensten Farben die Unzerstörbarkeit des Seelenwesens, — nicht des vernünftigen blos, sondern dann meist auch schon des unmittelbaren, sinnlich-animalischen, — aus der vermeintlich einfachen, monadischen Natur desselben gefolgert worden ist. Philosophen von edlerer Bildung und religiösem Sinn, wie Platon und Leibnitz, haben stets erkannt, wie wenig durch einen solchen vermeintlichen Beweis, auch wenn er stichhaltiger wäre, als er es ist, für das wahre Interesse einer theologischen Unsterblichkeitslehre gewonnen ist. Sie haben in diesem Sinne den metaphysischen Beweis durch ethische und andere aus der Erfahrung des höhern Geisteslebens entnommene Momente zu ergänzen gesucht. Aber indem sie diese Momente doch stets auf den Hintergrund des vermeintlichen metaphysischen Beweises und seiner spiritualistischen Voraussetzungen aufzutragen sich bemühten, so ward nicht nur versäumt, den Nerv des wahren Beweises an der Stelle aufzusuchen, wo er allein zu finden ist, sondern es blieb auch die Aufgabe desselben belastet mit den falschen Voraussetzungen des spiritualistischen Realismus, und wurde dadurch zu einer gänzlich unvollziehbaren. Die monadologische Metaphysik nöthigte dazu, bei dem Beweise für die Unvergänglichkeit des vernünftigen, gottebenbildlichen Seelenwesens auch solche Seelen in Kauf zu nehmen, die an dem Ebenbilde der Gottheit keinen Antheil haben. Wie hätte man bei einem so verfehlten Beginnen der wahren Wurzel des religiösen Unsterblichkeitsglaubens, die eben nur in dem Begriffe göttlicher Ebenbildlichkeit liegt, auf die Spur kommen können?

Dass nicht nur den Religionsanschauungen des vorchristlichen Heidenthums, sondern dass ganz eben so auch der biblischen Offenbarung beider Testamente jene Metaphysik gänzlich fremd ist, auf welche allerdings schon frühzeitig, seit dem ersten Eindringen griechischer Philosopheme, die Kirchenlehre ihren Unsterblichkeitsglauben zu begründen den Anlauf nahm: darüber kann unter Sachkundigen kein Zweifel sein. Immerhin würde dieser Mangel, wenn es wirklich ein Mangel wäre,

in der allgemeinen Natur der göttlichen Offenbarung seine Erklärung finden, welche an und für sich noch kein Bewusstsein über Wahrheiten metaphysischer Vernunftspeculation in sich schliesst, und man würde auch hier das Bestreben der philosophischen Theologie, diese Lücke auszufüllen, nach den von uns im Allgemeinen über den Beruf derselben aufgestellten Grundsätzen nur ganz in der Ordnung finden können. Aber bei näherer Untersuchung wird man sich auch darüber keiner Täuschung hingeben, wie der Gegensatz gegen jene metaphysische Unsterblichkeitslehre im Religionsbewusstsein des biblischen und derjenigen heidnischen Kreise, welche mit dem biblischen im nächsten geschichtlichen Zusammenhange stehen, keineswegs blos dieser negative ist: das Nichtvorhandensein einer metaphysischen Erkenntniss, auf welche sich der Unsterblichkeitsglaube direct hätte begründen können. Wir haben mehrfach nachgewiesen, wie tief im Zusammenhange der biblischen Anschauungen eine Vorstellung des Seelenwesens, zunächst des sinnlich animalischen, aber allerdings auch des vernünftigen, begründet ist, die auf ganz anderen Voraussetzungen über das Verhältniss des Seelenlebens zur Leiblichkeit beruht, über seine Entstehung aus ihr und sein Bedingtsein zu ihr, als die mit einer spiritualistischen Monadologie irgend könnten vereinbar gefunden werden. Diese Vorstellung von der *ψυχή* als lediglich eines *δεσμὸς τῆς σαρκός* (*Tatian.*): sie steht nicht in einer blos zufälligen Gemeinschaft mit den Grundlagen des religiösen Bewusstseins; sie wurzelt tief in einer Naturanschauung von religiösem Charakter, in der Ahnung von dem Ursprunge auch der körperlichen Materie und der natürlichen Lebenskräfte aus dem inneren Wesen der Gottheit und von ihrer Unentbehrlichkeit zum Entstehen und Bestehen eines creatürlichen Seelen- und Geisteslebens. Dem nun können wir es nur entsprechend finden, wenn im geschichtlichen Offenbarungsbewusstsein der Unsterblichkeitsglaube keineswegs eine von vorn herein feststehende Thatsache ist, sondern nur allmählig und langsam sich aus andern Glaubensanschauungen emporringt. Wie auch die dem Alten Testament, aus welchem sie sich in das Neue übertragen hat, mit den Religionen der westlichen Culturvölker des Alterthums gemeinsame Vorstellung des Scheol- oder Hades sich als Phänomen des geschichtlichen Religionsbewusstseins näher motiviren möge, — wir werden darauf in einem spätern Zusammenhange zurückkommen: — in keinem Falle wird man darin den Ausdruck eines positiv festgestellten Unsterblichkeitsglaubens erblicken können. Es ist ein richtiger Blick, wenn ein christlicher Schriftsteller des vierten Jahrhunderts von dem Volke des A. B. die Bemerkung macht, dass der Glaube desselben weder die Sterblichkeit des Menschen, noch seine Unsterblichkeit schlechthin behauptet, sondern demselben an den Grenzen beider Naturen seinen Sitz anweist (*Ἑβραῖοι τὸν ἄνθρωπον οὔτε θνητὸν ὁμολογουμένως, οὔτε ἀθάνατον γεγενῆσθαί φασιν, ἀλλ' ἐν μεθορίοις ἑκάστης φύσεως. Nemes. de Nat. hom.*). Nur hätte, was von den Hebräern gesagt wird, von den Religionen auch anderer

alter Völker gesagt werden können. Auch die Vorstellung von der *Seelenwanderung*, an welche die ältesten Philosophen des Alterthums ihre Unsterblichkeitslehre zu knüpfen liebten, hat schwerlich unter irgend einem dieser Völker je eine wirklich allgemeine Geltung behauptet. Wo aber, wie in dem hebräischen Monotheismus, und wie in den meisten abendländischen Religionen, diese Lehre so gänzlich fremd geblieben ist: da findet sich für die Annahme einer *natürlichen* Fortdauer des sinnlichen Seelenwesens in den übrigen Anschauungen dieser Religionen kein Anknüpfpunct, und wenn auch für die Schatten im Hades z. B. im Griechischen allerdings der Ausdruck *ψυχή* gebraucht wird (— im A. T. dagegen für die רְפָאִים der Ausdruck נֶפֶשׁ oder ein gleichbedeutender nirgends): so zeigen doch alle Umstände, dass auch für dieses Wort nur die Bedeutung eines dichterischen Bildes in Anspruch genommen werden kann. Was, unter Heiden wie unter Israeliten, ausserhalb der eigentlichen Speculation und *vor* deren geschichtlichen Anfängen, von Regungen eines wirklichen Unsterblichkeitsglaubens laut wird, — und allerdings, unter keinem der Völker, zu denen irgendwie der grosse Lebensstrom weltgeschichtlicher Geistesentwickelung Zugang gefunden hat, fehlen solche Anklänge: — da knüpfen dieselben sich an die Anschauung eines Göttlichen, welches, an und für sich über die irdische Seelennatur erhaben, in dem über dieselbe hinausstrebenden Menschengeiste Platz ergreift und denselben zu sich emporzieht. In den jehovistischen Urweltssagen hat diese Anschauung sich zu der Vorstellung consolidirt, dass dem Menschengebilde, — dem *ganzen* Menschengebilde; nicht der Seele nur, sondern auch dem Leibe, — ursprünglich von seinem Schöpfer die Unsterblichkeit zugedacht gewesen, und dass sie durch *seine*, des *Menschen* Schuld verloren gegangen ist. Hat diese Vorstellung auch noch nicht unmittelbar Wurzel fassen können im alttestamentlichen Religionsbewusstsein: so steht sie doch in unverkennbarem Zusammenhange mit den bereits in der elohistischen Schöpfungssage ausgesprochenen, durch das ganze A. T. festgehaltenen Anschauung von dem Ebenbilde der Gottheit in der Menschennatur. Dadurch, und nur dadurch, hat sie Anknüpfpunct werden können für den aus dieser Grundanschauung erwachsenen klaren und seiner selbst gewissen Unsterblichkeitsglauben des Christenthums.

Die Unsterblichkeit, — das ist geschichtliche Thatsache, eine Thatsache, deren Tragweite für das Interesse einer philosophischen Begründung dieses Glaubens denen nicht entgehen wird, welche die Aufgabe einer philosophischen Glaubenslehre in der von uns festgestellten Weise begriffen haben, — die persönliche Unsterblichkeit des Vernunftgeschöpfes ist für alles vorchristliche Religionsbewusstsein, testamentliches und aussertestamentliches, ein *Ideal*, dessen Verwirklichung diesem Bewusstsein nur als eine *Möglichkeit*, und innerhalb der irdischen Wirklichkeit, — in den Sagen von Henoch, von Elias, wie in so manchen ähnlichen des mythologischen Heidenthums —

als eine Ausnahme gilt. Das alttestamentliche Bewusstsein hat in Bezug auf solches Ideal vor dem heidnischen eben nur die ausdrückliche Anknüpfung an den Begriff der Ebenbildlichkeit Gottes voraus. Gerade aber durch diese Anknüpfung wurden die mythologischen Elemente, die in manchen heidnischen Religionen eine weitere Ausdehnung des Unsterblichkeitsglaubens begünstigten, und wurde mit ihnen der Glaube selbst, nur um so entschiedener zurückgedrängt. Durch eben diese Anknüpfung motivirt sich denn auch, nicht für das alttestamentliche Bewusstsein nur, sondern ganz eben so auch für das neutestamentliche, für den thatsächlichen Unsterblichkeitsglauben des Christenthums, die Erstreckung dieses Glaubens auch über den Begriff des leiblichen Menschengebildes. Die ideale Wirklichkeit des urgeschaffenen Menschen, welche die jehovistische Urweltssage in das Paradies, das heisst (§ 699) in das Gemüth, in die vorcreatürliche Natur der Gottheit verlegte: diese ideale Wirklichkeit ist, so sahen wir, von Haus aus oder in ihrer Wurzel eine leibliche. Eine leibliche, allerdings nur in dem Sinne, in welchem für jene vorcreatürliche Natur überhaupt von Leiblichkeit allein die Rede sein kann. Ihr Leib, wie der Leib, welcher auch den Engeln und himmlischen Heerschaaren zugeschrieben wird (§ 517 f.), ist ein flüssiges, in steter Wandlung begriffenes Gebilde im Elemente der Herrlichkeit des vorcreatürlichen Gottes. Aber durch die Bedeutung, welche für die ideale Wirklichkeit des Urmenschen diese Leiblichkeit hat, wird auch für die innerweltliche, creatürliche Wirklichkeit des Menschen und jedes andern Vernunftgeschöpfes die Möglichkeit einer unvergänglichen Dauer des blossen Seelenwesens ohne Unsterblichkeit des Leibes, des Leibes, welcher diese Wirklichkeit bedingt, des materiellen, sinnlich-organischen Leibes, von vornherein ausgeschlossen. Sie wird in gleicher Weise dadurch ausgeschlossen, wie sie auch nach allen Prämissen unserer Creationstheorie, in Folge der aus derselben sich ergebenden Unmöglichkeit eines creatürlichen Seelendaseins ohne leiblich organische Basis, nothwendig als ausgeschlossen gelten muss. Aus diesem Umstande ganz besonders erwuchs für das alttestamentliche Offenbarungsbewusstsein die innerhalb desselben unüberwunden gebliebene Schwierigkeit, von der auch in ihm schon zur lebendigen Anschauung gebrachten Idee der Bestimmung des Menschengebildes zur Unsterblichkeit den Uebergang zu finden zum Glauben an die wirkliche Unsterblichkeit der Vernunftcreatur; einer solchen Vernunftcreatur, in der mit dem abstracten zugleich das concrete Ebenbild der Gottheit seine creatürliche Stätte gefunden hat. Auch das Christenthum würde solchen Uebergang nicht gefunden haben, würde die Lebenskräfte des irdischen Vernunftgeschöpfes nie und nimmer als *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος* (Hebr. 6, 5) haben fassen können, wenn nicht die Erfahrungsthatsachen der fortschreitenden Gottesoffenbarung ihm das Material gewährt hätten zu dem grossen Lehrbegriffe von der Auferstehung des geistig verklärten Leibes. Durch diesen allein ist es dem Christenthum gelun-

gen, für den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit des in eben diese Region der Verklärung erhobenen Menschengeistes die unentbehrliche Stütze zu gewinnen. Die weitere Ausführung dieses Glaubens, die wissenschaftliche Rechtfertigung seines Inhalts ist noch nicht dieses Ortes. Wohl aber wird es angemessen sein, gleich hier darauf hinzuweisen, in wie engen Zusammenhang die älteste Kirchenlehre, — eben jene, die, in den Voraussetzungen des platonischen Dogmatismus trotz ihrer Befreundung mit der Denk- und Ausdrucksweise Platons noch nicht befangen, die bestimmte Einsicht hatte, dass der Seele für sich, ohne das pneumatische Princip, Unsterblichkeit nicht kann zugeschrieben werden (*Tatian. c. Gr.* 13), — die Auferstehung des Leibes zu setzen pflegte mit dem Begriffe der Welt- und Menschenschöpfung durch den göttlichen Logos; wofür ich als Beispiel den eben genannten Schriftsteller (C. 9) anführe.

701. Der Gesammtbegriff der höhern Lebenselemente, in welchen sich dem menschlichen Erfahrungsbewusstsein die Immanenz eines Göttlichen, das im Wesen der Vernunftcreatur ausgeprägte Ebenbild der Gottheit und damit die Bestimmung seiner selbstbewussten Persönlichkeit zur Unsterblichkeit ankündigt: dieser Gesammtbegriff ist es, was wir im Neuen Testament durch den ihm eigenthümlichen, prägnanten Gebrauch des Wortes G e i s t (*πνεῦμα*) ausgedrückt finden. Deutliche Spuren in der urkundlichen Geschichte der evangelischen Verkündigung (§ 390) berechtigen zu der doppelten Voraussetzung, dass kein Geringerer, als Jesus Christus selbst der eigentliche Urheber dieses Wortgebrauches ist, und dass, wenn nicht sogleich bei seiner ersten Einführung durch die Aussprüche des Heilandes, so doch bei seiner Feststellung in der Lehrweise der Apostel die bestimmte Absicht einer Bezeichnung des Quelles der Unsterblichkeit für die persönliche Creatur als solche obgewaltet hat. Denn ausdrücklich finden wir im Munde des Apostels Paulus (1. Kor. 15, 45) diesen Gebrauch an die Stelle des mosaischen Schöpfungsberichtes angeknüpft (Gen. 2, 7), in welcher der Geist der Gottheit als der Quell des Lebens, als das Princip der Belebung und Beseelung des creatürlichen Stoffes bezeichnet ist; und dies zwar mit einer Wendung, welche keinen Zweifel darüber lässt, wie der Apostel als das „Leben", welches in s e i n e m Sinne durch den Geist, den heiligen, nicht z u m, sondern i m Leben der Seele entzündet wird, das e w i g e Leben der „Kinder Gottes" in „pneumatischer Leiblichkeit" (V. 44) betrachtet wissen will.

Dass die biblischen Ausdrücke, welche wir durch das Wort G e i s t zu übersetzen pflegen, nicht an allen den unzähligen Stellen der Schrift,

wo von ihnen Gebrauch gemacht wird, in völlig gleicher Bedeutung angewandt werden, dies liegt zu sehr auf der Hand, als dass es hätte unbemerkt bleiben können. Aber noch ist, so viel mir bekannt, der Versuch bis jetzt nicht gemacht worden, in den mannichfaltigen Nüancirungen des biblischen Wortgebrauches eine geschichtliche Folge, eine organische Metamorphose zu entdecken. Von der älteren Dogmatik und Exegese kann dies nicht befremden. So wenig Anstoss dieselbe an der Voraussetzung nahm, dass an verschiedenen Stellen der Schrift ein und dasselbe Wort nach Zufall und Willkühr bald in diesem, bald in jenem Sinne gebraucht werde: so fremd war ihr und musste ihr auf ihrem Standpunct bleiben der Gedanke an eine successive Umwandlung oder Steigerung des Gedankeninhalts, der in einem und demselben Worte seinen stetigen, auch bei veränderter Auffassung der Sache unverändert bleibenden Ausdruck fand. An die biblische Theologie der Gegenwart dürfte dagegen die Forderung zu stellen sein, dass sie sich über die Neuheit und Eigenthümlichkeit der Anschauung ins Klare setze, welche das neutestamentliche Offenbarungsbewusstsein in das Wort Geist hineingelegt hat, ohne darum die alttestamentliche Bedeutung desselben fallen zu lassen oder aufzugeben. Die Bedeutung des Wortes Geist, welche wir § 588 f. entwickelt haben, und damit im Zusammenhange die allgemeine, nach welcher es jede Lebensinnerlichkeit in Thieren, Menschen und lebendigen Geschöpfen überhaupt bezeichnet, keineswegs etwa nur, dem modernen Wortgebrauche entsprechend, der aber der Bibel, so wie dem gesammten vorchristlichen Alterthum fremd ist, die intelligente, vernünftige, — diese so umfassende Bedeutung hat sich aus dem Alten Testament, wo sie überall vorwaltet, unter vielfältigen Nüancirungen zwar, aber ohne doch je in eine enger umgrenzte, zu jener Allgemeinheit irgendwie in Gegensatz tretende überzugehen, (auch nicht in Stellen, welche dem neutestamentlichen Wortgebrauche scheinbar so nahe treten, wie Hagg. 2, 5), in das Neue übertragen. Sie liegt auch im Neuen überall zum Grunde, und in vielen neutestamentlichen Stellen (z. B. Luk. 1, 47. 8, 55. 1. Kor. 2, 11 f. 7, 34. Jak. 2, 26. Apok. 11, 11. 13, 15; auch wohl selbst Hebr. 4, 12 u. s. w. — dazu die zahlreichen Stellen, wo von Geistern der Verstorbenen der Ausdruck *πνεύματα* gebraucht wird) ist die Bedeutung des neutestamentlichen Wortes *πνεῦμα* von jener des alttestam. רוּחַ nicht zu unterscheiden; welches letztere Wort übrigens auch, wie auch נְשָׁמָה, nicht selten (z. B. Jes. 42, 5. 57, 16. Zach. 12, 1 u. s. w.) für das Lebensprincip in den beseelten Einzelwesen, wie sonst נֶפֶשׁ vorkommt. Wie nun ist es zugegangen, dass eben dieses Wort gewählt worden ist, um Thatsachen auszudrücken, welche zwar inbegriffen sind in jener Lebensinnerlichkeit der Creatur, über die sich in ihrem ganzen Umfange die ursprüngliche Bedeutung des Wortes erstreckt, die aber innerhalb dieser Innerlichkeit einen engern Kreis beschreiben, von welchem andere Erscheinungen ausdrücklich ausgeschlossen, ja wozu solche sogar ausdrücklich in Gegensatz gestellt

werden? — Ich wiederhole, dass ich durchaus nicht zugeben kann, dass früher, als eben erst im Neuen Testamente, diese Vertiefung in dem Sinne des Ausdrucks stattgefunden habe. Die in der Poesie und Prophetie des A. T. so beliebte Figur des Parallelismus bringt hie und da das Wort רוּחַ in einen Gegensatz zu נֶפֶשׁ, לֵב und andern Wörtern von ähnlicher Bedeutung; aber dieser Gegensatz gehört dann nur eben der poetischen und rednerischen Form an, und ist in keiner Weise als ein ernstlich gemeinter oder prägnanter zu nehmen. (So z. B. Jes. 26, 9 und in mehreren Stellen der Psalmen und des Hiob). Im Neuen Testament dagegen kommen zwar auch gelegentlich dergleichen harmlose Parallelismen vor (so z. B. Luk. 1, 46. 47); aber wem könnte es einfallen, Aussprüche der Art, wie 1. Kor. 15, 46, oder wie Gal. 6, 8 auf sie zurückzuführen? Allerdings wird gelegentlich einmal (Jes. 31, 3) רוּחַ zu בָּשָׂר im Gegensatz gestellt, wie so häufig im N. T. *πνεῦμα* zu *σάρξ*, aber keineswegs in gleich prägnantem Sinne; und Ps. 78, 39 bezeichnen diese beiden Ausdrücke: בָּשָׂר und רוּחַ, gleicherweise das Vergängliche, rasch Vorübergehende. Schwerer wiegen die alttestamentlichen Stellen, welche von einem neuen Geiste (רוּחַ חָדָשׁ, רוּחַ חֲדָשָׁה), einem Geiste der Reinheit und Heiligkeit sprechen, welchen Gott zur Erhebung und Läuterung der Menschen sendet (Ps. 51, 12 f. Ezech. 11, 19. Joel 3, 1 f. u. s. w.), und sicher sind derartige Stellen nicht ohne Einfluss geblieben auf Entstehung und Ausbildung der Redeweise des N. T. Aber auch in ihnen wird das Wort Geist doch immer nur vorübergehend durch Verbindung mit andern Worten (z. B. Ps. 51, 12—14) zum Ausdruck für ein höheres Leben, welches Gott in den Seelen der Menschen entzündet; zum ausdrücklichen Namen für die Substanz oder für die wirkenden Kräfte dieses Lebens wird es auch dort nicht. Dazu ist es erst im Neuen Testamente geworden, und zwar, wie nicht zu zweifeln, auf den Vorgang jener authentischen Aussprüche des evangelischen Christus, auf deren hohe Bedeutung und tiefeingreifende Wirkung wir bei diesen Aussprüchen aufmerksam machten schon in einem frühern Zusammenhange. Wir können es dahin gestellt lassen, ob dabei die ausdrückliche Absicht obgewaltet hat, dem Worte diese bestimmte Bedeutung zu geben für das religiöse Bewusstsein der Christenheit. Da wir jedoch aus andern Beispielen wissen, dass die Ausprägung solcher typischen Worte keineswegs von Christus verschmäht worden ist, und da das Wort Geist zu wiederholten Malen und stets in gleich prägnanter Bedeutung uns in seinem Munde begegnet (— zu den § 390 angeführten Stellen ist noch Matth. 10, 20. Marc. 13, 11 hinzuzufügen): so möchten wir auch dies nicht gerade als unwahrscheinlich ansehen. Der Anlass aber auch für Christus, von einer Taufe durch den Geist zu sprechen, die er selbst empfangen hat und die alle seine wahren Jünger empfangen sollen, und von einer Wiedergeburt durch den Geist, die allein den Zugang zu dem Reiche Gottes öffnet: der Anlass zu diesen und zu den übrigen Redewendungen, welche für den nachfolgenden typischen Gebrauch des Wortes die

entscheidenden geworden sind, liegt deutlich vor Augen. Es war nämlich solcher Anlass gegeben in der Anknüpfung an das grosse Wort der Genesis, auf welches von Johannes (6, 63) selbst eine ausdrückliche Berufung dem Meister in den Mund gelegt ist. Welch andere Bezeichung hätte näher gelegen für jene von Gott ausgehende, aber selbstthätig und selbstschöpferisch in der Creatur wirkende Kraft der Lebengebung *sub specie aeternitatis,* der Entzündung einer *ζωὴ αἰώνιος,* — welch andere, als der Name jener Wesenheit, die so ausdrücklich schon im A. T. als die lebengebende überhaupt bezeichnet worden war? War doch durch die Art und Weise, wie der Begriff des belebenden „Geistes" sich längst im religiösen Bewusstsein festgestellt hatte, zum Voraus dafür gesorgt, dass er auch jene Thatsachen umfassen musste, sobald dieselben einmal mit der Klarheit, wie es eben damals geschehen ist, in dieses Bewusstsein eintraten. Der Name, der so durch Christus an die Sache geknüpft worden ist, hat sich alsbald mit dem Bewusstsein der Sache unabtrennlich verbunden; von der Innigkeit dieser Verbindung giebt das gesammte N. T. Zeugniss, und eben so auch die gesammte nachfolgende Lehrgestaltung des Christenthums. — Dennoch konnte neben der so gesteigerten und enger umgrenzten Bedeutung die weitere alttestamentliche Bedeutung des Wortes nach wie vor sich im Gebrauch erhalten, ohne dass nach der einen oder nach der andern Seite dies als Störung empfunden ward. Sie konnte es, weil der Uebergang von der einen zur andern Bedeutung ein stetiger, der neu gewonnene Begriff durch das ganze N. T. hindurch eben noch ein im Werden begriffener, noch keineswegs dogmatisch abgeschlossener war. Zur ausdrücklichen Fixirung der engeren, anthropologischen und soteriologischen Bedeutung des Begriffs vom Geiste hat in der nachapostolischen Zeit nicht wenig beigetragen die Anknüpfung an das platonische Bilde von dem doppelten Seelenrosse, als deren eines man jetzt den „Geist" bezeichnete. (*Μόνη μὲν διαιτωμένη [ἡ ψυχὴ], πρὸς τὴν ὕλην νεύει κάτω, συναποθνήσκουσα τῇ σαρκί· συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος, οὐκ ἔστιν ἀβοήτητος. — πτέρωσις ἡ τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα τὸ τέλειον, ὅπερ ἀπορρίψασα διὰ τὴν ἁμαρτιάν ἔπτη ὥσπερ νεοσσὸς, καὶ χαμαιπετὴς ἐγένετο. Tatian.*).

702. Zum Begriffe des Geistes in dem hier bezeichneten Sinne bildet nach apostolischem Lehrbegriff die Gesammtheit des natürlichen, oder, nach dem authentischen Ausdrucke der Schrift, des fleischlichen Menschendaseins, nicht des leiblichen nur, sondern auch des seelischen, und nicht des sinnlich und animalisch seelischen nur, sondern auch des vernünftigen und selbstbewussten, einen Gegensatz, der auf das Bestimmteste und Unzweideutigste als Gegensatz von Aeusserem und Innerem, von Vergänglichem und Unvergänglichem, von Sterblichem und Unsterblichem, von Ungöttlichem und Göttlichem bezeich-

net wird. Doch ist nicht dies der Sinn solches Gegensatzes, als werde das Geistige nur äusserlich verbunden mit den Elementen der natürlichen Menschheit. Vielmehr, der natürliche Mensch soll mit allen Kräften des Leibes und der Seele in dem geistigen aufgehen; die Kräfte des Leibes und der Seele, sie sollen durch „geistige Wiedergeburt“ zur Substanz des Geistes, zu einem geistigen Selbst gesteigert und verklärt werden. Nur dies kann, richtig verstanden, auch die Bedeutung jener Dreitheilung des menschlichen Wesens sein in *Geist*, *Seele* und *Leib*, welche, bereits in der Schrift (1. Thess. 5, 23) mit ausdrücklichen Worten angedeutet, von der ältern Kirchenlehre zu einer ausführlichern, vielfältigem Missverständniss ausgesetzten Theorie erweitert worden ist.

Der Ausdruck *natürlicher* Mensch, *natürliche* Menschheit ist, wie bekannt, nicht ein unmittelbar schriftgemässer, wie überhaupt das Wort *Natur* (§ 557 f.) im A. T. gar nicht, im Neuen wenigstens nicht in prägnanter Bedeutung vorkommt. Der antithetische Ausdruck der Schrift zu πνεῦμα ist σάρξ, entsprechend dem alttestamentlichen בָּשָׂר in derjenigen Wortbedeutung, für welche der mehrfach wiederholte Gebrauch dieses Wortes im sechsten Capitel der Genesis charakteristisch ist. Beide Worte, πνεῦμα und σάρξ ausdrücklich zu einander im Gegensatze, werden nicht nur wiederholt im johanneischen Evangelium (3, 6. 6, 63), sondern auch in den synoptischen (Marc. 14, 38), dem Heiland selbst in den Mund gelegt. Jedenfalls hat bereits im Bewusstsein und in der Lehrweise der Apostel dieser Gegensatz die typische Bedeutung gewonnen, welche seitdem auch die Kirchenlehre stets durch dieselben oder durch andere gleichgeltende Wörter ausdrückt. Auch jene für die Lehre von diesem Gegensatze vor allen andern als classisch zu betrachtende Stelle des ersten Korintherbriefes erläutert den Begriff der σάρξ durch die Prädicatbegriffe χοϊκόν und ψυχικόν. Insbesondere von Wichtigkeit ist es, dass in diesem Gegensatze die *Seele* (ψυχή) stets auf die Seite des „Fleisches“, nie auf die Seite des „Geistes“ gestellt, und das Prädicat ψυχικός, eben so wie σάρξ, hin und wieder sogar im privativen Sinne, für die des Geistes Entbehrenden gebraucht wird (1. Kor. 2, 14. Jud. 19). Hierin liegt das entschiedenste Dementi, welches von Seiten der biblischen Anschauung den dualistischen und spiritualistischen Theorien (§ 623) gegeben werden konnte. „Fleisch“ ist allerorten die durch ein seelisches Princip, im Menschen zugleich durch ein vernünftiges, aber noch nicht durch ein geistiges, belebte, in sofern der todten, unlebendigen Natur (לֵב בָּשָׂר im Gegensatz zu לֵב הָאֶבֶן Ezech. 36, 26) gegenüberstehende organische, animalische Leiblichkeit. Dass in dem irdischen Menschen diese Leiblichkeit durch Einfluss der Sünde verderbt, dass sie, so zu sagen, mit einem über das ganze Geschlecht sich verbreitenden Krankheitsstoffe behaftet ist: das wird, im Neuen T. namentlich, als Thatsache

allerdings vorausgesetzt. Aber nicht diese Thatsache ist es, was die Wahl des Ausdrucks bestimmt hat; nicht sie darf als das Maassgebende angesehen werden in der Anschauung, welche durch das Wort „Fleisch" ausgedrückt worden ist. „Entweder lässt sich die menschliche Natur, wie sie laut der Schrift beschaffen und von Gott geschaffen ist, gar nicht begreifen, und von einer Entwicklungsfähigkeit derselben zur Sünde oder zum Gehorsam gar nichts sagen, oder man muss in dem sittlich gewordenen Gegensatze von Fleisch und Geist, der kein unschuldiger ist, einen natürlichen hindurchleuchten sehen, der freilich bestimmt war, sich in die reinste Harmonie aufzulösen." (Nitzsch, System d. chr. Lehre § 102). Diese Anschauung, die unter den ältern Kirchenlehrern mit besonderer Energie von Tertullian zur Geltung gebracht worden ist, sie liegt im Alten Testamente deutlicher noch zu Tage, als im Neuen; nicht als ob sie im Neuen eine durchgängige Umwandlung erlitten hätte, sondern weil sich daselbst eingreifende Nebenbestimmungen gelten machen, welche im A. T. noch nicht auf gleiche Weise hervorgetreten sind. Fleisch ist hienach eben nichts Anderes, als ein Gefäss (σκεῦος), eine organische Basis für das Seelenleben. Wird das Seelenleben seinerseits zur Basis für ein Höres, so wird es selbst in den Begriff des Fleisches eingeschlossen: dies gilt sogar für die Vernunftanlage, für das Selbstbewusstsein als formale Grundlage und Voraussetzung des creatürlichen Geisteslebens. Nichts bleibt auch der neutestamentlichen Anschauung ferner, bei aller ausdrücklichen Unterscheidung des geistigen Lebenselementes von dem blos seelischen, welche sie vor der alttestamentlichen voraus hat, als jene Vermischung der Begriffe von Geist und Vernunft, jene Verwechslung des geistigen Princips mit dem blossen Vernunftprincip, welche, bereits in der alexandrinischen Schule beginnend, uns Neuern hauptsächlich seit der cartesischen Periode so läufig geworden ist. Vernunft (νοῦς — bei Luther übersetzt durch: „Sinn", „Gemüth") ist dem Neuen T. ein Begriff von überall nur formaler Bedeutung. Er bezeichnet das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein als solches in dem oben (§ 644 f.) entwickelten Wortsinne. Das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein ist im Menschen allerdings nie ohne einen bestimmten Inhalt, und dieser Inhalt kann ein geistiger sein, kann, in Kraft des Geistes, einen Gegensatz zwischen νοῦς und σάρξ begründen, wie ein solcher z. B. Röm. 7, 23. 25 ausgedrückt ist. Denn wie „die da fleischlich sind, fleischlich gesinnet sind" (τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσι), so sind „die da geistlich sind, geistlich gesinnet" (ebendas. 8, 5). Der νοῦς ist also nicht von vorn herein πνεῦμα, sondern er wird zum πνεῦμα erst dadurch, dass er sich mit pneumatischem Inhalt erfüllt, nicht anders, wie ja nach der ausdrücklichen Lehre des Apostels (1. Kor. 15, 40. 44) auch der Leib aus dem natürlichen oder psychischen ein pneumatischer werden kann und werden soll, und wie nicht blos die Spitze der irdischen, der sterblichen Natur, sondern die ganze sterbliche Natur in der Totalität ihrer natürlichen Elemente die geistige

Natur und deren Unsterblichkeit anziehen oder mit ihr überkleidet werden soll (ebendas. 53). Von Natur ist aller dem Menschen angeborene Inhalt, der des Vernunftlebens ganz eben so, wie der des leiblichen und Seelenlebens, eben nicht der geistliche, sondern der fleischliche. Der *νοῦς*, als לֵב, *καρδία* (§ 649), kommt durch die reflectirende Thätigkeit, aus der er sich als einheitliche Form derselben niederschlägt, von der Sinnlichkeit her, und diese ist es, welche ihm seinen ersten Inhalt giebt, den Inhalt, durch welchen er als creatürliche Wesenheit da ist, so lange bis er ihn mit einem höhern Inhalte vertauscht hat. Darum ist auch noch nicht der *νοῦς* als solcher der „innere Mensch“ (Röm. 7, 22. Eph. 3, 16), der „im Herzen verborgene“ (1. Petr. 3, 4). Das wahre Verhältniss zwischen den Begriffen von *νοῦς* und *πνεῦμα* kommt vielleicht in keiner andern Stelle des N. T. deutlicher zu Tage, als in der von dem Apostel Paulus (1. Kor. 14, 14 f.) ausgesprochenen Mahnung, einer solchen Geistesbethätigung den Vorzug zu geben, wodurch der Geist dem Bewusstsein (*νοῦς*) angeeignet wird, vor jener unbewussten, bei welcher der *νοῦς* des Menschen leer ausgeht (*ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν*). Es gilt, durch Erfüllung des Selbstbewusstseins mit geistigem Inhalte (*πληροφορεῖσθαι τῷ νοΐ* Röm. 15, 5), den *νοῦς* als solchen in die Region des Geistes zu erheben. Wie aber könnte von solcher Erhebung die Rede sein, wie könnte in diesem Sinne der *νοῦς* als ein *ὄργανον ληπτικόν* des Geistes behandelt werden, wenn er von vorn herein schon von der Natur des Geistes wäre, wenn nicht vielmehr sein erstes creatürliches Dasein (als *νοῦς τῆς σαρκός* Kol. 2, 18) dem Fleische, d. h. der Sinnlichkeit angehörte? Diese Erhebung des *νοῦς* zur Natur des *πνεῦμα*, diese Durchdringung desselben mit pneumatischem Inhalte, ist, da wo sie bleibend und nicht blos vorübergehend erfolgt, jene Wiedergeburt aus dem Geiste, welche in der prägnanten Stelle Joh. 3, 5 so ausdrücklich als die *conditio sine qua non* der *ζωὴ αἰώνιος* bezeichnet wird, und auf welche offenbar auch die Bezeichnung Gottes als „Vaters der Geister“ (Hebr. 12, 9) abzielt. Was kann klarer sein in Gemässheit des Zusammenhangs der evangelischen Verkündigung, in welchem diese erhabene Forderung auftritt, als dass dieselbe sich an den *νοῦς* des Menschen richtet, dass also dieser *νοῦς* nicht seinerseits als ein dem Geiste, aus welchem und durch welchen die Wiedergeburt erfolgen soll, an und für sich und durch seine Natur schon Zugehöriges vorausgesetzt wird? Ausdrücklich zum vernünftigen Selbstbewusstsein des Menschen tritt das geistige Princip, welches als das in der Wiedergeburt thätige betrachtet wird, in ganz analoger Weise zunächst von Aussen herzu, wie zur Materie, die zum lebendigen Organismus beseelt werden soll, die רוּחַ חַיִּים, und eben so wie dort, gilt es auch hier eine Durchdringung des zuvor Ungeistigen durch den Geist, eines Eingehens des *πνεῦμα* in die Form des *νοῦς* (dies die Bedeutung des Ausdrucks: *πνεῦμα τοῦ νοός* Eph. 4, 23), wenn dieser Act, der ganz in entsprechendem Sinne, wie jener uranfängliche, ein schöpferischer ist, zu

Stande kommen soll. Ist er geschehen, dieser Act, dann allerdings steht der $\nu o \tilde{v} \varsigma$ als geisterfülltes Princip den im Fleische ($\dot{\epsilon}\nu$ $\tau o \tilde{\iota} \varsigma$ $\mu \acute{\epsilon} \lambda \epsilon \sigma \iota \nu$) fortwirkenden Principien in der Weise gegenüber, wie es z. B. Röm. 7, 23. 25 vorausgesetzt wird. Es ist dann jene τελείωσις κατὰ συνείδησιν erfolgt, welche Hebr. 9, 9 als das Ziel der pneumatischen Entwickelung, und die περιποίησις ψυχῆς vollzogen, welche ebendas. 10, 39 als das Werk des Glaubens bezeichnet ist.

Aus dem hier Dargelegten wird nun zu entnehmen sein, in welchem Sinne und unter welchen Beschränkungen die reale Unterscheidung der Begriffe von Seele und Geist, die Dreitheilung der menschlichen Natur in Leib, Seele und Geist, der wir so häufig in den älteren Schulen christlicher Theologie und Philosophie begegnen, als schriftgemäss anzuerkennen ist. Die Vorurtheile, welche sich hier der Unterscheidung entgegenstellen, sind in neuerer Zeit nahezu die nämlichen, welche in Bezug auf das Verhältniss von Leib und Seele derjenigen Einigung beider Begriffe entgegenstehen, die wir als eben so in der Wahrheit der Sache, wie in der Schriftlehre begründet erkannt haben. Wer die Seele für eine der Substanz des organischen Leibes nur äusserlich verbundene Substanz ansieht, der wird nicht leicht sich dazu entschliessen, es gelten zu lassen, dass zu diesen zwei Substanzen der Geist noch als eine dritte hinzukommt, und man darf es ihm auch nicht zumuthen, durch diese Annahme, welche in den Motiven seines Dualismus keineswegs eine ausreichende Begründung finden würde, seinen Irrthum noch zu steigern. Nicht minder leuchtet es dagegen ein, dass, bei vorausgesetzter Einheit des Seelenwesens mit dem Princip organischer Leiblichkeit, die schriftgemässe Unterscheidung der Begriffe von Seele und Geist der einzig mögliche Weg ist, jene eben so schriftgemässe Anschauung vor den materialistischen, oder auch vor den idealistischen Consequenzen zu bewahren, welche sonst mit Recht aus ihr würden zu ziehen sein. Im Alten Testament hat es zu einer folgerecht entwickelten Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele eben aus dem Grunde nicht kommen können, weil die ausdrückliche Unterscheidung des Geistes, in welchem die Seele, um unsterblich sein zu können, wiedergeboren sein muss, von der natürlichen Seele des Menschen noch nicht vollzogen war. Aber auch im Neuen T. würde es nicht dazu gekommen sein, wenn das Neue T. in einer so äusserlichen Weise den Geist der Seele verbunden hätte, wie, nicht das Alte T., wohl aber wie jener Dualismus, gegen welchen die von dem Apostel ausgesprochene Dreiheit der Principien ihr gutes Recht behauptet, die Seele dem Leibe. Wie die Seele dem Leibe, so ist, nach ächt biblischer Anschauung, der Geist der Seele geeinigt, oder vielmehr er wird ihr geeinigt durch den schöpferischen Act geistiger Wiedergeburt, gleichwie die Seele den Substanzen des Leibes durch die Erzeugung und Geburt des organischen Leibes. Die Seele steht zwischen Leib und Geist in der Mitte, nicht als ein Drittes, gegen beide Selbstständiges, sondern in wesentlich unterschiedenem Verhält-

nisse nach beiden Seiten, als Princip des leiblichen, und als Basis, als Wohnstätte des geistigen Lebens. (*Οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. Justin. Mart. — Anima spiritus velut habitaculum. Iren.* Beide wohl nicht ohne Hinblick auf Stellen der Art, wie 1. Petr. 2, 5. Eph. 2, 22). Sie ist das Erstere unmittelbar durch sich selbst; denn es giebt gar keine Seele, welche nicht das Lebensprincip eines organischen Leibes wäre. Das Andere aber wird sie durch die Vernunft, indem in ihr sich, zuvörderst noch ohne den specifischen Inhalt des Geistes, durch innere Reflexion der Vorstellungsthätigkeit ein Selbstbewusstsein, eine Persönlichkeit erzeugt, in welcher auch der Geist sich, dadurch dass er sie mit seinem Inhalte durchdringt, zur Persönlichkeit gestalten kann. Der Geist ist nicht von vorn herein ein Bestandtheil der menschlichen Natur; er ist es auch nicht in dem Sinne, wie man, freilich unbequemer und ungenauer Weise, Körper und Seele allenfalls so nennen kann. Er ist eben nichts Anderes, als das im Seelenleben des Menschen durch schöpferische Einwirkung der Gottheit immer neu wieder auftauchende Element einer Neugeburt, welches durch den wirklich erfolgenden Act dieser Neugeburt zu einem Principe der Selbstheit sich gestaltet, worin, nach dem charakteristischen Ausdrucke des Apostels, das Sterbliche, die Seele aufgesogen wird (*καταπίνεται* 2. Kor. 5, 4). Wie nach Heraklit das Feuer den „Tod der Erde lebt", so lebt nach christlicher Lehre die pneumatische Creatur den Tod der fleischlichen, der psychischen. — Dies, wie gesagt, der Inhalt jener neutestamentlichen Grundanschauung, von welcher wir jetzt zusehen müssen, in welches Verhältniss sie sich stellt zum Begriffe der Schöpfungsthat, aus welcher das menschliche Geschlecht hervorgegangen ist.

703. Die menschliche Natur, sofern in der hier bezeichneten Weise das Natürliche, das Psychische oder Fleischliche aufgeht in das Geistliche, verschlungen wird von dem Geistlichen, wird in der apostolischen Lehre bezeichnet als der zweite oder neue Mensch (1. Kor. 15, 47. Eph. 4, 24), der nach dem Ebenbilde seines Schöpfers erneute (Kol. 3, 10), der „letzte Adam" (1. Kor. 15, 45). In diese Bezeichnung, deren Sinn so ausdrücklich mit dem für die Entstehung dieses höhern Menschen gebrauchten Worte: Wiedergeburt, Wiedergeburt aus dem Geiste (§ 674) zusammentrifft, ist zwar die Voraussetzung eingegangen von der eigenthümlichen, durch Schuld der Menschheit als solcher verderbten Beschaffenheit der irdischen Natur, welche für jedes einzelne Glied des irdischen Menschengeschlechts, sofern dasselbe des vollen Charakters göttlicher Ebenbildlichkeit theilhaftig werden will, eine Umwandlung, eine Erneuerung nöthig macht, eine solche, die zugleich die Bedeutung einer Reinigung und Läuterung hat von den positiven Makeln des Sündenverderbs. Daneben jedoch ist sie nicht ohne Bedeutung für den Be-

griff auch jener urbildlichen Menschheit, aus welcher die irdische in dem Schöpfungsprocesse, der dem Geschlecht als solchem seinen Ursprung gegeben hat, herausgeboren ist; für das ideale Urbild der Vernunftcreatur überhaupt, so wie dasselbe im Geiste des Schöpfers lebendig ist schon vor seiner creatürlichen Verwirklichung. Es liegt darin die Andeutung, dass bereits in diesem Urbilde, in dem Begriffe, welchen Gott selbst in seinem schöpferischen Gedanken von der Creatur, in welcher sich der Zweck seiner Schöpfungsarbeit erfüllen soll, gebildet hat, die Nothwendigkeit eines zwiefachen Actes der Verwirklichung dieser Creatur enthalten ist: eines ersten, aus welchem die Gattungsnatur des Vernunftgeschlechtes als abstractes, und eines zweiten, aus welchem die individuelle Vernunftcreatur als concretes Ebenbild der Gottheit hervorgeht.

704. Zu jener concreten und realen Gottebenbildlichkeit, welche zugleich mit dem ungeschmälerten Vollbesitze des ethischen und ästhetischen Lebensinhaltes auch das Grundattribut der gottähnlichen Creatur, die Unsterblichkeit, die leibliche eben so wie die seelische, in sich schliesst, kann nämlich keine vernünftige Creatur auf anderem Wege gelangen, als durch schöpferische That, durch eine That, welche sich, in entsprechender Doppelgestalt als göttliche Willensthat und als creatürliche Werdethat, wie alle andern Schöpfungsthaten, in ihr selbst, im eigenen Innern der Vernunftcreatur vollzieht. Denn wie in Gott selbst, so auch in der Creatur trägt der geistige Lebensinhalt, er selbst und alle seine besondern Momente, den durchgängigen Charakter der Ursprünglichkeit. Er kann nicht gedacht werden, wie der Lebensinhalt sämmtlicher auf niedern Daseinsstufen zurückbleibenden Geschöpfe, als unselbstständiges, einer gleichgiltigen, nur in zufälliger Weise nüancirten Wiederholung in einer unbestimmten Vielheit von Exemplaren einer Gattung unterliegendes Product der Gattungsnatur. Er kann nur gedacht werden als das auf Grund der Gattungsnatur und ihrer Allgemeinheit, die sich in ihm aufhebt, in jedem Augenblicke des Daseins der Creatur sich erneuernde Product einer That, welche nicht, wie die vorangehenden Schöpfungsthaten, in ihrem Producte erlischt, sondern, einmal geschehen, alsbald in die unendliche Bejahung und Steigerung ihrer selbst zugleich und ihres Inhalts ausschlägt.

Die Aussprüche des Apostels Paulus im funfzehnten Capitel des ersten Korintherbriefes (V. 45 ff.), welche so bestimmt die Priorität des *ψυχικόν* vor dem *πνευματικόν*, des *ἄνθρωπος χοϊκός* vor dem *ἄνθρωπος ἐπουράνιος* behaupten, scheinen im Wiederspruch zu stehen zu der von demselben Apostel nicht blos im Römerbriefe, sondern so-

gar in demselben Zusammenhange, dem jene Aussprüche angehören (1. Kor. 15, 21) vorgetragenen Lehre, dass durch einen Menschen, durch den „ersten Adam" der Tod auf die Welt gekommen sei. Der Widerspruch ist nicht anders zu beseitigen, als durch eine limitirende Deutung entweder für die einen, oder für die andere. — In der That ist eine solche nicht schwer zu finden für die ersteren. Man darf die von dem Apostel aufgestellten Gegensätze des „alten" und des „neuen" Menschen, des „ersten" und des „zweiten" Adam nur auf die Natur der Individuen innerhalb des sündigen Geschlechts beziehen, statt auf die Natur des Geschlechtes, wie sie in dem Schöpfungsplane als solchem angelegt war. Damit verschwindet die Schwierigkeit, welche sonst in dem Umstande liegt, dass der Apostel von dem „ersten Adam" beides zugleich, Sterblichkeit und Unsterblichkeit, zu prädiciren scheint. Es ist nicht zu verkennen, dass diese Deutung sich in den Zusammenhang der Stelle bequem einreiht. Dieselbe handelt wesentlich von der Aussicht, die auch dem gefallenen Menschen durch seine Wiedergeburt eröffnet wird auf Verklärung seines leiblichen eben so wie seines seelischen Selbst, und damit auf Unsterblichkeit und Auferstehung. Nichts destoweniger sind die Ausdrücke, deren sich der Apostel bedient, solche, dass von jeher die Erklärer darin eine Aufforderung gefunden haben, noch über diesen Zusammenhang hinauszublicken in einen weitergreifenden Lehrzusammenhang. Die Berufung V. 45 auf die in rabbinischer Weise paraphrasirte Stelle Gen. 2, 7 nöthigt unwidersprechlich zu der Annahme, der Apostel habe den Gegensatz des psychischen und des pneumatischen Elementes in den Anfang der Menschenschöpfung zurückversetzt. Der *ἔσχατος Ἀδάμ* ist bereits in den Worten dieser Paraphrase die ideale, durch den historischen Christus repräsentirte Menschheit, nicht die Persönlichkeit des wiedergeborenen Individuums als solche, eben so wie im Nachfolgenden der *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, der *δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*, wo ja durch die beigefügte Parallele V. 46. 49 jeder sonst möglichen Deutung auf den abgeleiteten Gegensatz der entsprechenden, durch die Wiedergeburt auch in dem menschlichen Einzelwesen gesetzten Doppelnatur ausdrücklich begegnet wird. Aber wenn man dies anerkennt, wie man es denn anzuerkennen gezwungen ist und wie es auch mit nur wenigen Ausnahmen alle Ausleger von jeher anerkennt haben: wie kann man dann meinen, den flagranten Widerspruch gegen die Lehre, dass durch die Sünde, die Sünde Adams der Tod auf die Welt gekommen, anders beseitigen zu können, als durch die Anerkenntniss, dass der Apostel einen Gegensatz des *ψυχικόν* und des *πνευματικόν*, des *χοϊκόν* und des *ἐπουράνιον* auch unabhängig von der Sünde schon in der ursprünglichen Menschheit angenommen hat? — In welcher Weise er diese Annahme motivirt und mit der Annahme des Sündenfalls und seiner Folgen in Verbindung gebracht hat: darüber sind wir freilich nicht näher unterrichtet; aber das Factum, dass in seiner Denkweise beide Annahmen einen Platz gefunden haben, wird dadurch nicht zweifelhaft. Auch

bedarf es für uns in der That nur einer einfachen Ueberlegung, um gewahr zu werden, wie irrig es sein würde, beide Annahmen sachlich mit einander unvereinbar zu finden; wie ganz im Gegentheil vielmehr die eine derselben die nothwendige Voraussetzung der andern ist. Dass ein durch seine Natur schon der Unsterblichkeit, der Unsterblichkeit seines Leibes wie seiner Seele theilhaftiges Geschöpf durch eine That des Ungehorsams gegen ein Gebot des Schöpfers dieser Unsterblichkeit verlustig gegangen sein sollte: das ist eine so seltsame Voraussetzung, dass wir billig Bedenken tragen müssten, sie dem Apostel zuzutrauen, selbst wenn nicht so ausdrückliche Erklärungen, wie die der angeführten Stelle, darüber vorlägen. Auch die Kirchenlehre hat sich einer solchen Ungeheuerlichkeit nicht schuldig gemacht. Die Lehre des Augustinus, dass der Mensch nicht in leiblicher Unsterblichkeit, nur zur Unsterblichkeit geschaffen war, und dieselbe, wenn Adam nicht gesündigt, von seinem Schöpfer gewährt erhalten haben würde ohne gewaltsamen Durchgang durch den leiblichen Tod: diese Lehre ist zu keiner nachfolgenden Zeit von der Kirche zurückgenommen worden. Freilich, das, was zur wissenschaftlichen Begründung dieser Lehre erforderlich war, durch eine ausdrücklich auf dieses Problem gerichtete Forschung zu erarbeiten, hat die Kirchenlehre unterlassen. Sie hat sogar durch Aneignung jener dogmatischen Voraussetzungen, welche für Haltung und Motivirung des Unsterblichkeitsglaubens in der kirchlichen Schule die maassgebenden geworden sind, sich den Weg zu solcher Begründung ausdrücklich verschlossen. Denn, wenn die Unsterblichkeit als metaphysisches, metaphysisch nothwendiges Attribut des menschlichen Seelenwesens angenommen ist; wenn also die Frage nach Sterblichkeit oder Unsterblichkeit des ursprünglichen Menschengebildes nur auf den Leib, auf den irdischen Leib als eine äusserliche Ueberkleidung dieses Seelenwesens bezogen wird: dann bleibt der Zusammenhang dieser Frage mit der Frage nach dem Wesen der Sünde ein äusserlicher, und jede andere Beantwortung derselben, als durch Zurückführung auf einen strafenden oder lohnenden Willensbeschluss des Schöpfers eine unmögliche. Was aber den Apostel betrifft: so liegt in seiner Lehre nichts vor, was uns hindern könnte, als den Hintergrund seiner Aussprüche die Voraussetzungen anzusehen, von denen sich uns bei näherer Erwägung im weiteren Verlaufe unserer Betrachtung zeigen wird, dass nur durch sie ein lebendiger und kräftig bindender Zusammenhang zwischen den Inhaltsbestimmungen dieser Aussprüche, statt des willkührlichen und erkünstelten im kirchlichen Dogma, hergestellt wird.

Wie die Lehre des Apostels, so beruht noch mehr die eigene Lehre des göttlichen Meisters in allen ihren Theilen und bis zu den einzelsten Aussprüchen auf der durchgängigen Voraussetzung, dass der Gegensatz der irdischen, der psychischen oder fleischlichen Natur des Menschen ein in dieser Natur von ihrem ersten Anfang angelegter, von der Voraussetzung einer sündigen Abweichung von ihrer ursprünglichen

Bestimmung an und für sich unabhängiger ist. In den Lehraussprüchen des evangelischen Christus findet sich, trotz dem, dass allerorten dieser Gegensatz so gewaltig hervortritt (§ 674), nirgends auch nur die entfernteste Hindeutung auf eine sündige That des Urmenschen und auf eine daran sich knüpfende erbliche Sündenschuld des Menschengeschlechts. Dies würde höchlich befremden müssen, wenn wir die Voraussetzung wollten gelten lassen, dass der Gegensatz als solcher nur ein durch die Sünde, durch eine Sünde, die dem Geschlecht als Ganzem zugerechnet wird, bedingter sei. — Ich habe im Obigen gezeigt, wie allerdings auch das Bewusstsein über die Sünde, über ihren Umfang und ihre Bedeutung im menschlichen Geschlecht, auf Christus sich zurückführt; doch nicht direct auf seine Lehre, sondern auf seine Thaten und Geschicke, und auf den Eindruck, welchen diese unter seinen Jüngern hervorgerufen (§ 676). Wir haben allen Grund zu der Voraussetzung, dass die Weckung auch dieses Bewusstseins in dem nächsten Kreise dieser Jünger und durch sie in der gesammten Menschheit, keine zufällige, sondern eine von dem hohen Meister selbst beabsichtigte war. Die erhabene That seines Lebens, sein Kreuzestod, würde uns ohne diese Absicht, ohne das ihr nothwendig vorangehende Bewusstsein über Grund und Bedeutung der Sündenschuld des Menschengeschlechtes, unverständlich bleiben. Um so entschiedener muss uns, wenn wir solches Bewusstsein in ihm voraussetzen, auch dies als bedeutsam erscheinen, dass dennoch in der persönlich von ihm verkündigten Lehre nicht dieses Bewusstsein, wohl aber das Bewusstsein über die Nothwendigkeit der Wiedergeburt für jedwede sterbliche Creatur, die zur Theilhaftigkeit am ewigen Heile berufen ist, da, was vom Fleische geboren, eben nur Fleisch und noch nicht Geist ist (Joh. 3, 6), zu einem so energischen Ausdrucke kommt.

Auch als ächten Sinn der neutestamentlichen Lehre dürfen wir nach dem Allen die authentische Deutung ansehen, welche damit die Aussage der jehovistischen Schöpfungssage über die psychisch-geistige Doppelnatur des Menschengeschlechtes gewinnt. Für uns liegt die Wahrheit solcher Deutung, liegt die reale, nicht blos formale Unterscheidung einer psychischen und einer pneumatischen Daseinsstufe auch unabhängig von der Voraussetzung der Sünde, nicht sowohl unmittelbar in den bis hieher gewonnenen Ergebnissen der Creationstheorie, als vielmehr in einem nochmaligen Rückblick von diesen Ergebnissen auf das theologische Princip, welches diese gesammte Theorie beherrscht, indem es dem Processe der Schöpfung sein Endziel bestimmt. Aus jenen Ergebnissen, wie sie vorliegen, würde zunächst nur so viel folgen, dass der Begriff der höchsten Schöpfungsstufe, der Begriff unsterblicher pneumatischer Persönlichkeit der in jenem höhern Sinne, welchen wir von dem niederen, abstracten, ausdrücklich unterschieden haben, gottebenbildlichen Vernunftcreatur den Inhalt der niedern Stufe, der Stufe des sinnlich-animalischen Lebens und des psychischen Vernunftlebens, nach allen seinen positiven Elementen vollständig in sich

tragen muss. Es würde daraus sich für jene höchste Stufe nur ein Verhältniss entsprechender Art zu den vorangehenden ergeben, wie innerhalb der gesammten Stufenleiter des Creatürlichen das Verhältniss jedwedes Nachfolgenden zu jedwedem Vorangehenden, also etwa wie das Verhältniss des Vernunftgeschöpfs zu dem blos sinnlich lebendigen, des Menschen zum Thiere. Aber ein eigenthümlich modificirtes Verhältniss wird an dieser Stelle herbeigeführt eben durch den Begriff des göttlichen Ebenbildes, um dessen Realisirung es sich handelt. Von allen inwohnenden Bedingungen des Begriffs der Gottheit ist die erste: dass Gott den Grund und Anfang seines Daseins in sich selbst trägt, dass er, wie Spinoza es ausdrückt, *causa sui*, wie, nach Vorgang älterer Theologen, die Daub'schen *Theologumena*, nur aus sich oder von sich selbst ist (die göttliche *aseitas*). Wenn an dieser Grundbestimmung die Creatur keinen Antheil hätte, so wäre ihre Gottebenbildlichkeit ein leeres Wort. Denn alle lebendigen Eigenschaften der Gottheit sind dergestalt durch sie bedingt, dass sie ohne dieselbe nicht wären, was sie sind. Sie sämmtlich, diese Eigenschaften, hängen zuletzt an dem Dasein und dem Grundinhalte des göttlichen Liebewillens. Dieser aber ist das, was er ist, nur als der in jedem Augenblicke seines Daseins aufs Neue von sich Anfangende, von keiner Ursache ausser ihm Abhängende. Wie nun an dieser Ursprünglichkeit des Daseins auch die gottebenbildliche Creatur einen Antheil gewinne: das, das ist das grosse, dem theologischen Dogmatismus unverstanden gebliebene, und auch von der philosophischen Speculation erst in ihrer jüngsten idealistischen Wendung zum Bewusstsein gekommene Problem. Jedwede Möglichkeit zur Lösung dieses Problemes ist von vorn herein abgeschnitten, wenn in den Begriff des Geschöpfes jene unbedingte Abhängigkeit seines Daseins und seiner Beschaffenheit von dem Machtwillen des Schöpfers aufgenommen wird, welche die unvermeidliche Consequenz des in der bisherigen Weise dogmatistisch gefassten Allmachtbegriffes ist. Aber auch wenn dieses Hinderniss beseitigt, wenn die Vorfrage nach dem Verhältnisse des göttlichen Schöpferwillens zu der selbstschöpferischen Potenz des Creatürlichen in richtiger Weise beantwortet ist: auch dann droht die Lösung des Problemes noch zu scheitern an den Schwierigkeiten, welche der als feststehende Voraussetzung in die Verhandlung herübergenommene Begriff der G a t t u n g ihr entgegenstellt. Schon bei dem Begriffe der Vernunftcreatur mussten wir bemerken, wie die formale Gottebenbildlichkeit, welche den Gattungscharakter derselben ausmacht, nicht unmittelbar, nicht als natürliche Eigenschaft den Individuen des Geschlechtes angeboren sein kann, sondern durch spontane Denkthätigkeit von ihnen erworben werden muss (§ 641 ff.). Dort jedoch ist, was durch solche Selbstthätigkeit des Individuums gewonnen wird, noch wirklich ein Gattungscharakter (§ 652), in sämmtlichen Individuen des Geschlechtes der eine und selbe, mit individuellen Unterschieden, die, gegen das Allgemeine dieses Charakters gehalten, nur als zufällige, unwesentliche gelten. Dem gegenüber schliesst der Begriff

realer Gottähnlichkeit ausdrücklich die Erhebung über den Gattungsbegriff in sich; die Erhebung nicht etwa nur über den Gattungsbegriff, von welchem der Process der Genesis der gottähnlichen Creatur zunächst herkommt, — als gälte es, über dieser Gattung, über dem Geschlechte der natürlichen Vernunftgeschöpfe, nur eine neue Gattung zu begründen, — sondern über den Begriff der Gattung überhaupt, der Gattung als solcher. Der Act der Selbstsetzung, welcher in dem Geschöpfe der göttlichen Aseität entspricht: er muss, wenn er in dem Individuum, in welchem er sich vollzieht, nicht die blos formale, sondern die reale Gottebenbildlichkeit begründen soll, in demselben ein Dasein setzen, welches nur sein eigenes, und nicht das Dasein einer als Gattung bereits vorhandenen, in ihren Individuen stets wiederholt eben nur sich selbst bejahenden Gattung ist. — Dies, wie hier im Vorbeigehen bemerkt werden kann, die Wahrheit, welche den beiden Seiten des Gegensatzes, worein in Bezug auf die Frage nach dem Verhältniss der *justitia originalis* zur ursprünglichen Menschennatur die Kirchenlehre auseinandergegangen ist (§ 687), gleichmässig zum Grunde liegt, ohne dass sie in der einen oder der andern dieser Seiten ganz zu ihrem Rechte gekommen wäre. Die Gattungsnatur der Menschheit ist nur Eine, und es wird durch das Hinzukommen der realen Ebenbildlichkeit zur formalen nicht ein neuer Gattungscharakter begründet: dies wird man dem protestantischen Lehrbegriffe einräumen müssen, auch wenn man dem römisch-katholischen sein Recht, dieses Hinzukommende als ein *superadditum*, und zwar, weil sein Hinzukommen in alle Wege durch einen Act wirklicher Schöpferthätigkeit von Seiten Gottes bedingt ist, als ein *donum superadditum* zu bezeichnen, nicht bestreitet. Aber der protestantische Lehrbegriff bleibt hinter der Wahrheit der Sache zurück, sofern er die reale Ebenbildlichkeit ihrerseits zu einem Merkmale des ursprünglichen, durch die Sünde noch nicht getrübten Gattungscharakters macht, und folgerechter Weise deren Vererbung, die natürliche Fortpflanzung der *justitia originalis* würde behaupten müssen; in welchem Puncte Oetinger einen rechtmässigen Widerspruch eingelegt hat. Der katholische Lehrbegriff aber bleibt hinter ihr zurück, sofern er die reale Ebenbildlichkeit, die „ursprüngliche Gerechtigkeit" eben nur als eine äusserlich hinzugebrachte Gabe, nicht als ein in der ursprünglichen Menschennatur unbeschadet der Nothwendigkeit stets erneuter Schöpferthaten von vorn herein Angelegtes zu fassen weiss.

Dass, in der Fülle des nothwendig als mit ihm verbunden zu denkenden Inhaltes gedacht, der Begriff der Person, der Persönlichkeit eine Erhebung über den Gattungsbegriff in sich schliesst: das ist in der jüngsten philosophischen Speculation fast schon zu einem Gemeinplatz geworden. Doch hat man, so viel ich habe bemerken können, diesen Gedanken noch nicht ausdrücklich mit dem biblischen Begriffe der Gottebenbildlichkeit des Menschen, oder mit dem neutestamentlichen Gegensatze der pneumatischen zur psychischen Natur des Men-

schen zusammengebracht. Dem aufmerksamen Beobachter wird es nicht schwer fallen, ihn, diesen Grundgedanken, in jenem Begriffe der Freiheit wiederzufinden, welchen das N. T. allerorten mit dem Begriffe des Geistes zu verbinden liebt, des „Geistes, welcher wehet, wo er will, ohne dass man sagen kann, woher er kommt und wohin er geht“ (Joh. 3, 8). Allerdings ist die Haltung dieses Freiheitsbegriffs namentlich beim Apostel Paulus vorwiegend durch den Gegensatz zu der Knechtschaft bestimmt, welche dem Menschen durch die Herrschaft der Sünde über seine sinnliche Natur bereitet wird, zu der *δουλεία τῆς φθορᾶς* (Röm. 8, 21). Indess darf man nur die Stelle selbst näher betrachten, wo dem Begriffe dieser *δουλεία* der Begriff der *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* ausdrücklich gegenübergestellt wird, um gewahr zu werden, wie auch in dem dortigen Zusammenhange diese Freiheit zwar für die nach ihr seufzende Creatur als das Ergebniss ihres Befreiungsactes aus der Sündenknechtschaft, aber darum nicht als Etwas vorgestellt wird, dessen Begriff von vorn herein ganz aufgeht in dem Gegensatze gegen diese Knechtschaft. „Kinder Gottes“ ist allenthalben in der Schrift der typische Ausdruck für die vorcreatürliche, von dem inneren Lebensprocesse der Gottheit noch nicht abgelöste Geisterwelt, für die Welt der Engel und himmlischen Heerschaaren, deren Lebenselement eben jene „Herrlichkeit“ ist, welche auch hier in den Vorgrund gestellt, auch hier als mit dem Begriffe jener Freiheit unabtrennlich verbunden vorausgesetzt wird. Die Freiheit, zunächst nur als Spontaneität des Processes der Gedankenproduction, der inneren Selbsterzeugung des Göttlichen im Elemente der vorcreatürlichen Herrlichkeit, ist das reale Prius der materialen Gebundenheit des Creatürlichen. Ihre Wiederherstellung im Elemente des creatürlichen Daseins als solchen oder die Verklärung des letzteren zu ihr aber ist das Endziel aller creatürlichen Entwicklung: auch denjenigen, welche, wie die der irdischen Menschheit, durch die Sünde hindurchgeht, aber nicht nur einer solchen. Die Abtrennung des allgemeinen Begriffs dieser Entwicklung von dem besonderen, welcher, in der irdischen Sphäre durch die Sünde bedingt, zugleich als Befreiung von der Knechtschaft dieser letzteren erscheint: diese ausdrückliche Abtrennung ist zwar in der Schriftlehre nicht unmittelbar vollzogen, aber alle Prämissen sind in ihr gegeben, welche zur begrifflichen Vollziehung derselben die wissenschaftliche Glaubenslehre berechtigen. Sie sind auch in der Lehre des Apostels gegeben; vor allem aber in der persönlichen Lehre des Heilandes, in welcher, wie vorhin bemerkt, der Begriff der Sündenschuld gar nicht ausdrücklich als Object dieses Befreiungsactes hervortritt. Ein ausdrückliches Wort des Heilandes ist es, was dem wiedergeborenen Leibe der Verklärten die geschlechtlichen Functionen des Gattungsleibes abspricht (Marc. 12, 25; vergl. den sinnesverwandten Ausspruch Matth. 19, 12, und den in seiner dortigen Fassung zwar apokryphischen, der aber doch auf einen authentischen Hintergrund zurückdeutet: *Clem.*

Rom. ep. II, 12. *Clem. Al. Strom. III,* 13). Wir erblicken in diesem Worte die bestimmte Einsicht in die nothwendigen Consequenzen jener Erhebung über die fleischliche Gattungsnatur, welche in der Wiedergeburt des Leibes, eben so wie in der des Geistes liegt. Was dort von den leiblich Auferstandenen im himmlischen Jenseits ausgesagt wird, ganz das Entsprechende würde selbstverständlich auch für die unsterbliche Leiblichkeit der adamitischen Menschheit eingetreten sein, wenn es für diese zu einer solchen Leiblichkeit gekommen wäre. Die Functionen der geschlechtlichen Fortpflanzung würden dann auch für die irdische Menschheit auf die frühere Lebensperiode beschränkt geblieben sein, welche für jedes einzelne Glied derselben als vorangehend der Reife seiner unsterblichen Leiblichkeit zu denken ist.

705. Wie das Urbild der Menschheit, der Adam Kadmon, schon im Innern des göttlichen Gemüthes den Stempel freier Zeugungs- und Schöpferthätigkeit, den Charakter individueller, unendlich bewegter Einzigkeit und Eigenthümlichkeit trägt: so geht, in dem schöpferischen Processe der Verwirklichung dieses Urbildes, die Nothwendigkeit eines derartigen Charaktergepräges nicht allein auf die Gattung, sondern, da in der Gattung als solcher der Process eben noch nicht sein Endziel erreicht, auch auf die persönlichen Einzelwesen über*), welche durch eben diesen Process nicht sowohl in das Vernunftgeschlecht eintreten, als vielmehr aus dem Geschlechte sich (§ 703 f.) durch freie Selbstbejahung über den Geschlechtscharakter emporheben. Die Persönlichkeit dieser Geschöpfe ist überall nur dadurch die im realen, nicht blos im formalen Sinne gottebenbildliche, dass aus dem Processe ihrer Selbstbejahung, an welchem auch die Gottheit durch fortgesetzte innere Bewegung und Besonderung des in ihrem Geiste entworfenen Urbildes einen schöpferischen Antheil nimmt, das Ergebniss einer in's Unendliche neu individualisirten, in keinem Vorangehenden, Gleichzeitigen oder Nachfolgenden vollständig ihres Gleichen findenden Eigenthümlichkeit hervorgeht. Als ein in seiner Charakterbestimmtheit einziges, durch kein anderes seiner eigenen oder anderer creatürlicher Gattungen zu vertretendes, tritt durch seine geistige Wiedergeburt (§ 703) das menschliche Einzelwesen in den lebendigen Zusammenhang nicht eines im Geiste der Gottheit von Ewigkeit her fertigen, sondern eines von Ewigkeit zu Ewigkeit sich steigernden und unablässig aus sich selbst sich verjüngenden Schöpfungsganzen ein.

*) Nach dem Satze des Duns Scotus: *Realitas individui est similis realitati specificae, quod est quasi actus determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem* (Ritter VIII, S. 434).

Der s. g. „Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden" (vergl. § 452), schon von Nicolaus von Cusa, und dann von Leibnitz ausgesprochen, hat bei dem Ersteren, und meist auch bei dem Letzteren, so wie in dessen Nachfolge in der Schule Wolffs, die Bedeutung eines formal logischen Axioms. Jede an und für sich noch so gleichgiltige und bedeutungslose Verschiedenheit auch nur der äussern Umstände, unter denen ein Ding gesetzt ist, der Zahl, des Ortes, der Zeit u. s. w. gilt dabei schon als ein qualitativer Unterschied. Indess nimmt Leibnitz einen Anlauf, ihn auf eine realere metaphysische Erwägung zu begründen und eine inhaltvollere Bedeutung ihm zuzuschreiben. „Ich habe bemerkt, dass in Kraft der unmerkbaren Veränderungen je zwei Einzeldinge nie einander vollkommen ähnlich sein können, und dass ihr Unterschied stets noch etwas mehr als nur ein numerischer sein muss" (*qu'elles doivent différer plus que numero*). So in der Vorrede zu den *Nouveaux essais* (p. 198 Erdm.); woselbst zugleich die Bemerkung beigefügt wird, dass „die unermessliche Feinheit (*subtilité*) der Dinge immer und überall ein actual Unendliches in sich schliesst", und dass damit „die leeren Seelentafeln, eine Seele ohne Gedanken, eine Substanz ohne Thätigkeit, das Leere des Raumes, die Atomen, und selbst nicht thatsächlich getheilte Parcellen in der Materie, die gänzliche Einförmigkeit in einem Theile der Zeit, des Ortes oder der Materie und tausend andere Erfindungen der Philosophen ausgeschlossen werden." So gefasst drückt der Satz, wie man sieht, nicht mehr und nicht weniger als den metaphysischen Kern der Monadenlehre jenes Philosophen aus; er steht und fällt mit dieser. Aber er enthält, tiefer aufgefasst, eine Wahrheit, welche, von den Prämissen jener Lehre unabhängig, auch in der unsrigen bereits ihre Anerkennung gefunden hat, in einer Weise, die uns zu entsprechenden, nur noch etwas genauer, als dort bei Leibnitz, limitirten Consequenzen berechtigt. Jene „unmerklichen Veränderungen", ohne die nach Leibnitz der Begriff der Substanz undenkbar ist: sie sind in Wahrheit nichts anderes, als die spontanen Bewegungen jenes immanenten Processes der Selbsterzeugung, an denen nach unserer Lehre alles natürliche Dasein, das vorcreatürliche in der Gottheit eben so, wie das creatürliche in der Materie, hängt. Es hat seine Richtigkeit, dass diese Bewegungen in jedwedem Momente ihres Geschehens und in jedem ihrer Erzeugnisse ein *infinitum actu* mit sich bringen, dort ein zeitliches, hier ein räumliches, weil sie in jedem dieser Momente auf der Voraussetzung eines *potentia infinitum*, eines zeitlichen sowohl, als auch eines räumlichen, beruhen. Es hat ferner seine Richtigkeit, dass überall, wo diese Bewegung eine völlig freie, d. h. nur ihrer eigenen Macht und der Macht eines selbstbewussten freien Willens gehorchende, aber von keiner mechanischen Causalität abhängige ist, solches *infinitum actu* sich bethätigt als qualitative Eigenthümlichkeit des Inhalts, der in der Bewegung fort und fort erzeugt wird, oder vielmehr sich selbst erzeugt. Uebersehen ist in dem Leibnitz'schen Axiome eben nur die Beschränkung und beziehentlich die

Aufhebung dieser Freiheit durch die Materie und ihren Mechanismus. Von allen mechanischen Bewegungen der materiellen Substanzen, und auch der an die Materie gebundenen Imponderabilien, Licht, Wärme u. s. w., würde es jener Philosoph, in dessen Systeme dem Mechanismus eine so wichtige Rolle übertragen ist, selbst nicht in Abrede gestellt haben, dass sie, trotz des auch in ihnen überall eingeschlossenen *infinitum actu,* neben den qualitativen Unterschieden der Richtung u. s. w. auch äusserlichen und gleichgiltigen, lediglich quantitativen, zeitlichen und örtlichen unterliegen, oder dass sie, nach Leibnitzens Ausdruck, blos *numero* von einander unterschieden sein können. Was aber von diesen Bewegungen, das gilt ganz eben so von den Theilen der Materie selbst; es gilt von materiellen Substanzen, auch sofern in ihnen innere, spontane Lebensbewegungen geweckt werden. Auch die materiellen Substanzen unterscheiden sich als solche von einander nur *numero;* das *principium identitatis indiscernibilium* leidet in jenem höhern, von Leibnitz gewollten Sinne auf sie keine Anwendung. Für sie ist die Materie das *principium individuationis formarum* nur in dem niederen Wortsinne, den bei den Scholastikern dieser Ausdruck hat, nicht in dem höhern, in welchem wir hier nicht die Materie, sondern den Geist als solches Princip bezeichnen. Und auch in den Lebensbewegungen schlägt der qualitative Unterschied, der allerdings von vorn herein vorhanden ist, überall wieder, in der ganzen Scala der aus der Materie herausgeborenen Geschöpfe bis zur Vernunftcreatur herauf, in einen gleichgiltigen, quantitativen um, so lange das Geschöpf nicht zu jener „Freiheit der Kinder Gottes“ gelangt ist, welche es über die mechanische Causalität der Materie und der materiellen Sinnlichkeit hinaushebt, ohne ihm den durch die Sinnlichkeit ihm zugeführten Stoff zu entziehen, dessen die Creatur als solche, auch die geistig wiedergeborene, nicht entrathen kann. Nur auf diese Geschöpfe leidet seine volle Anwendung der Satz, den die mittelalterliche Scholastik von allen „unkörperlichen Substanzen“ als solchen aussprach: *non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem et absque naturali inaequalitate* (*Thom. Aq. Summ. I, qu.* 75, *art.* 7.). Nur in ihnen gewinnt die an sich einem jeden Geschöpfe, und nicht jedem selbstständigen Geschöpfe nur, sondern auch jedem für sich unselbstständigen Momente des creatürlichen Daseins inwohnende Unendlichkeit im vollen Wortsinne die Bedeutung eines *infinitum actu,* während sie in allen andern Geschöpfen nur der leeren Unendlichkeit der von ihnen eingenommenen Zeit- und Raumtheile gegenüber eine actuale, der vollen Actualität des freien Willens und seiner Natur gegenüber aber auch ihrerseits eine lediglich potentiale ist. Nur in ihnen also gewinnt auch das Princip der Identität des Nichtzuunterscheidenden jene seine eigentliche, von Leibnitz beabsichtigte, aber nicht zur wissenschaftlichen Ausführung gebrachte Bedeutung, die Bedeutung unendlicher, qualitativer Besonderung der productiven Thätigkeit, und der durch solche Thätigkeit sich selbst

setzenden, sich selbst bejahenden Persönlichkeit. In diesem, aber nur in diesem Sinne kann jenes Princip auch geradezu bezeichnet werden als das Princip der Persönlichkeit. Denn eben zum Begriffe der Persönlichkeit, der Persönlichkeit im realen, nicht im blos formalen Wortsinn, gehört neben dem Momente der Allgemeinheit, der Selbstbejahung durch Spontaneität des Denkens, eben so wesentlich als zweites Moment die Besonderung durch inwohnende Productivität, dieses *principium operandi contingenter concomitans voluntatem* (nach Duns Scotus bei Ritter, VIII, S. 390); und als drittes die Zusammenschliessung dieser zwei Momente zur Individualität oder Einzelheit durch freie, selbstbewusste Willensthat.

Die hier ausgeführte Deutung des Princips unendlicher Besonderung im Elemente des geistig Absoluten findet sich, freilich in der Weise des Dogmatismus und mit der unter solcher Voraussetzung unvermeidlichen Beschränkung, vorausgenommen in der platonischen Ideenlehre. Auch diese beruht in ihrem innersten metaphysischen Kerne auf dem Grundaperçu, dass in der Welt des Geistes, des absoluten Geistes, — welche dort mit der Welt der reinen Vernunft, mit den Bestimmungen oder Formen der absoluten Daseinsmöglichkeit als identisch gesetzt ist, — alle Unterschiede qualitative, nur als qualitative, als begründend eine absolute Einzigkeit und Eigenthümlichkeit des Unterschiedenen, denkbar sind. Eben darin besteht nach Platon der Gegensatz der Ideenwelt zur sinnlichen Welt und auch zur Welt der mathematischen Formbestimmungen, dass in den beiden letzteren die Unterschiede, sofern sie nicht zur Theilnahme (μέθεξις) an den Ideen eine qualitative Bedeutung gewinnen, lediglich quantitativer Art, zufällige und gleichgiltige sind. Aber das so ausgesprochene Princip ist dort nicht ausgebildet zum Princip der Persönlichkeit, weil die Unterscheidung fehlt, ohne welche dieses letztere nicht bestehen kann, die Unterscheidung des real oder geistig Absoluten von dem Absoluten der blossen Form, der reinen Idee oder Daseinsmöglichkeit. In reinerer Weise ist das gedachte Princip von einigen Denkern der jüngsten Zeit ausgesprochen worden. Schon J. G. Fichte tritt demselben sehr nahe; doch fehlt bei diesem Philosophen noch das specifisch ästhetische Moment, welches zu seinem vollen Verständniss unentbehrlich ist. Noch ausdrücklicher tritt bei Schleiermacher, Steffens und einigen noch Jüngeren der Satz hervor: dass der Begriff der Persönlichkeit durch das zu ihm gehörige Moment absoluter, schlechthin ursprünglicher Eigenheit oder Eigenthümlichkeit die Erhebung über den Gattungsbegriff in sich schliesst; ein Satz, der ganz besonders auch der Hegel'schen Lehre vom absoluten Geiste gegenüber häufig zur Sprache gekommen ist, insofern diese Lehre alle individuelle Besonderheit und Eigenthümlichkeit als einen Rest des ungeistigen „Andersseins" aufzehren zu wollen Miene machte in der leeren Allgemeinheit des „absoluten Wissens." Doch wird man, wenn man aufrichtig sein will, bekennen müssen, dass es noch nicht gelungen ist, für diesen Satz und

für das Princip, welches er ausspricht, die rechten Anknüpfpuncte, speculative sowohl als auch theologische, aufzufinden; ja dass man kaum dazu gekommen ist, solche Anknüpfpuncte auch nur zu suchen. Das Princip bleibt ein vereinzeltes Aperçu, nur empirisch begründet auf die Wahrnehmung der mit dem Aufsteigen auf der Scala der Creaturen, namentlich der organischen, zunehmenden Mannichfaltigkeit in der Ausprägung individueller Unterschiede innerhalb der Gattungen und Arten, aber ohne bündigen Zusammenhang mit den allgemeinen Grundlagen philosophischer Weltanschauung. Es bleibt, sagen wir, dies, so lange man nicht im Begriffe der Gottheit als solchem den Quell jenes Stromes unendlicher Besonderheit und Eigenthümlichkeit entdeckt hat, und mit diesem Quell zugleich auch die Canäle, durch welche dieser Strom sich in die persönlichen Creaturen hinüberleitet. Solcher Quell ist nicht der in bisheriger Weise abstract gefasste Begriff der Allmacht des göttlichen Schöpferwillens: dieser würde an sich selbst die Annahme einer Vielheit von Creaturen völlig gleicher Charakterbeschaffenheit auch auf der obersten Schöpfungsstufe nicht ausschliessen. Nur der Begriff der innergöttlichen Natur als eines Princips unendlicher, so qualitativ wie quantitativ unerschöpflicher Productivität, und auch dieser nicht für sich allein, sondern zusammengefasst mit dem Begriffe des göttlichen Liebewillens, der solcher Productivität, indem er sie zur Basis einer Schöpfung *ad extra*, einer Weltschöpfung macht, erst die Bestimmung eines steten Herausgehens aus sich selbst und damit einer unablässigen Neuheit ihrer Gebilde ertheilt: nur die Verbindung dieser beiden Begriffe gewährt uns die Erkenntniss der Nothwendigkeit jenes Phänomens, welches eben dadurch ein nothwendiges ist, dass es nicht nur seinen Grund, sondern auch unmittelbar seinen Ursitz in der Gottheit hat. Weil in der Gottheit der innere Zeugungsprocess, der als solcher die Bedingung jedes creatürlichen ist, unablässig Neues erzeugt (חֲדָשָׁה in prägnanter Bedeutung Jes. 42, 9. 43, 19): darum muss auch der creatürliche Process der Gedankenzeugung, da wo er sich von dem Bande des Mechanismus oder der materiellen Causalität befreit, in dem Gemüthsleben der wiedergeborenen Vernunftgeschöpfe, in jedem einzelnen dieser Geschöpfe einen neuen und eigenthümlichen Charakter annehmen; was nicht geschehen kann, ohne dass diese Eigenthümlichkeit zugleich sich in der centralen Natur des eigentlichen Momentes der Persönlichkeit, des selbstbewussten, freien Willens ausprägt. — In diesem Sinne halte ich es nicht für zu gewagt, in jener Ausprägung des Individualitätsprincips, wie wir ihr bei manchen Neuern, und namentlich bei Schleiermacher begegnen, die unbewusste Vorausnahme einer Auffassung des Gottesbegriffs und des Schöpfungsbegriffs zu erblicken, welche dem Standpuncte jener Denker an und für sich noch fremd, ja, mit den dogmatistischen Momenten desselben im Widerspruche ist.

Die biblische Offenbarung hat durch das Schauspiel thatsächlicher Neubelebung und Neubelebung der von ihr ergriffenen Persönlichkeiten,

im Alten wie im Neuen T., nur in letzterem mit zu noch höherer Klarheit gesteigertem Bewusstsein, die lebendige Anschauung dieses von Ewigkeit zu Ewigkeit in der Gottheit vorgehenden und aus ihr in die Creatur sich fortsetzenden Processes der Ausgebärung eines unablässig Neuen, und seiner Einleibung in eine unendliche Reihe creatürlicher Individualcharaktere, in *concreto* zu ihrem Recht gebracht; aber nicht ihr Beruf war es, diese Anschauung in einen abstracten Ausdruck zusammenzufassen. Indess liegt, die Annäherung auch zu einem derartigen Ausdruck in dem frappanten evangelischen Bilde von den Namen der Gläubigen, die im Himmel (in dem „Buche des Lebens" Apok. 5, 1) aufgezeichnet sind, zu erblicken, uns wenigstens dann nicht allzufern, wenn wir der prägnanten Bedeutung eingedenk sind, welche allenthalben in der Schrift, wie in den Religionen des Alterthums überhaupt, der Begriff des Namens hat (§ 372).

706. Der Begriff dieses realen, mit dem Inhalte, dessen Besitz für das Geschöpf erst die thatsächliche Gottähnlichkeit begründet, erfüllten, im göttlichen Gemüthe als Urbild der Vernunftcreatur schon vor seiner creatürlichen Verwirklichung entworfenen und in dauernder Lebendigkeit fortbestehenden Ebenbildes der Gottheit, er wird mit dem ihm zu Grunde liegenden Begriffe des formalen Ebenbildes zusammengeschlossen durch eben das Moment, welches wir bereits kennen gelernt haben als Attribut dieses letzteren, durch das Moment selbstbewusster Wahl- oder Willensfreiheit (§ 654). So unstatthaft nämlich es ist und bleibt, in pelagianischer oder rationalistischer Weise (§ 693 f.) die Wahlfreiheit des Geschöpfes als die inwohnende Ursache, als die Macht über Sein und Nichtsein der Eigenschaften anzusehen, welche das reale Ebenbild der Gottheit ausmachen: so unzweifelhaft besteht in dem gottebenbildlichen Geschöpfe die Wahlfreiheit als selbstbewusste Willensmacht der Setzung und Aufhebung aller der besondern Daseinsbestimmungen, welche im allgemeinen Wesen und in der individuellen Eigenthümlichkeit der persönlichen Creatur an sich nur als ein Mögliches, als ein Wirkliches überall erst durch die That jener Willensfreiheit, enthalten sind. Die Entscheidung zwischen den verschiedenen Möglichkeiten des Thuns und Handelns, des inneren eben so wie des äusseren: diese Entscheidung ist, wie in der Gottheit, so auch in der Creatur, sofern nur eben diese Möglichkeiten in dem persönlichen Charakter jedweder einzelner Vernunftcreatur als Möglichkeiten begründet sind, eine wirkliche und nicht blos scheinbare. Sie ist es durch die Spontaneität, mittelst deren jede einzelne dieser Möglichkeiten an ihrer Stelle sei es gesetzt oder aufgehoben wird, die aber in der Vernunftcreatur nicht, wie in

den vernunftlosen Geschöpfen, eine blinde, sondern eine ihrer selbst bewusste und eben durch dieses ihr Selbstbewusstsein in Wahrheit eine freie ist.

Die Verhandlung der Fragen über die Willensfreiheit hat von Alters her in den meisten philosophischen und theologischen Systemen eine schiefe Wendung erhalten, dadurch, dass man sie in einen allzu einseitigen Zusammenhang brachte mit dem Gegensatze, dessen nähere Besprechung wir aus wohlüberdachten Gründen dem jetzt zunächst folgenden Abschnitte unserer Darstellung vorbehalten haben: mit dem Gegensatze von Gut und Bös. Man betrachtet es als selbstverständlich, dass unter den Gegenständen der Wahl vorab die Möglichkeiten des Handelns, die unter diesen Gegensatz fallen, inbegriffen sein müssen; ja man meint auch wohl geradezu die Wahlfreiheit als Macht der Entscheidung zwischen Gutem und Bösem bezeichnen zu dürfen. Gewinnt, dem gegenüber, die Einsicht Raum, die sich für uns im Nachfolgenden noch bestimmter herausstellen wird, als sie es bereits durch das Vorangehende ist: dass Gut und Bös nimmermehr ein Object selbstbewusster Wahlentscheidung sein kann: so meint man damit über den Begriff der Wahlfreiheit — *libertas aequilibrii* — überhaupt den Stab gebrochen. Das Wahre ist, dass der richtig verstandene Begriff der Wahlfreiheit in einer ganz andern Sphäre liegt, als jener Gegensatz, und dass er durch die Ausschliessung dieses Gegensatzes von seinem Bereiche gar nicht berührt wird. Dass dem so ist, darüber hätten die aufrichtigen Bekenner des Theismus wenigstens sich im Hinblick auf die Natur des göttlichen Willens belehren können; diesem schreiben ja sie selbst Wahlfreiheit, aber Niemand schreibt ihm eine ausdrückliche Wahl zwischen Gutem und Bösem zu. Genau das Entsprechende wird man, wenn man der Sache sorgfältig auf den Grund geht, auch von den Vernunftgeschöpfen im Zustande der Vollendung, oder in dem Zustande, wie das im schöpferischen Geiste der Gottheit entworfene Urbild derselben ihn mit sich bringt, anzunehmen sich gedrungen finden. Die nähere Entwickelung des Grundes, weshalb in dem Begriffe dieser Geschöpfe eine selbstbewusste Wahl des Bösen ganz eben so undenkbar ist, wie im Begriffe der Gottheit, gehört noch nicht hieher. Wohl aber findet ihren Platz im gegenwärtigen Zusammenhange die Bemerkung, wie ganz und gar nicht, nach dem allgemeinen Zugeständnisse Aller, die Wahlfreiheit dadurch ausgeschlossen wird, dass das gegenständliche Bereich des freien Handelns als in weiterem oder engerem Kreise begrenzt gesetzt wird. Mit Recht knüpft Schleiermacher (in den „Monologen") den Begriff der Wahlfreiheit ausdrücklich an die Voraussetzung: „dass es nicht blos Ein Rechtes für jeden Fall giebt"; daher eben, auch nach ihm, die unendliche Möglichkeit individueller Eigenthümlichkeit gerade in der höchsten Daseinssphäre. Das freie Handeln der im realen Sinne gottebenbildlichen Vernunftcreatur ist allerdings in einer nach allen Seiten genau abgegrenzten Sphäre umschlossen. Die Grenzen dieser Sphäre sind nicht nur die allgemeinen, die

dem Vernunftwesen durch seinen Begriff und durch sein Verhältniss zur äussern Natur gesetzt sind, sondern es kommen dazu, den Kreis des Handelns noch enger in sich selbst zusammenziehend, auch die besondern, welche dem Geschöpfe durch seinen individuellen Charakter, durch seine persönliche Eigenthümlichkeit gesetzt sind. Diese letztern vermag das Geschöpf eben so wenig zu überschreiten, wie jene erstern: das liegt eben in dem Begriffe des individuellen, persönlichen Charakters. Nichts destoweniger ist auch innerhalb dieser so eng gezogenen Grenzen die Möglichkeit noch immer eine unendliche; ja die wahre Unendlichkeit thut sich eben da erst auf, wo die Grenze gesetzt ist. Sie wächst, sie erweitert sich in gleichem Maasse, wie in welchem, durch die fortschreitende Bestimmtheit der Charaktereigenschaften, die Grenze sich fort und fort verengert. Denn jede innere That, welche nach irgend einer Richtung hin eine bleibende Willensbestimmung enthält, — eine solche aber hat nach begrifflicher Nothwendigkeit stets die Bedeutung einer Grenzbestimmung des Wollens — eröffnet dem, der sie vollzieht, neue Möglichkeiten des Handelns, solche, die an dem positiven Momente der Entscheidung hängen, in welchem jederzeit zu neuen Entscheidungen die Bedingung, die unentbehrliche Prämisse gegeben ist. Es ist nicht zu kühn, zu behaupten, dass dies auch von der Gottheit gilt, ganz eben so wie von den vernünftigen Creaturen. Auch für den göttlichen Willen verengt zugleich und erweitert sich durch jedwede Schöpferthat der Kreis der realen Möglichkeiten des schöpferischen Handelns, über welche dieser Wille gebietet, in Kraft jener doppelten, in der reinen Daseinsmöglichkeit enthaltenen Unendlichkeit, der extensiven und der intensiven, deren Besitz auch für den göttlichen Willen thatsächlich nur gewonnen wird durch einen unendlichen Fortschritt der Begrenzung jener ersteren, der Aufschliessung dieser letzteren (vergl. § 498). In der Creatur ist zwar die Grenze, die ihren Begriff ausmacht, sowohl den allgemeinen der Vernunftcreatur überhaupt, als auch den besondern jeder einzelnen solchen Creatur, eine von vorn herein gegebene. Allein dies hindert nicht die Setzung immer neuer Grenzen durch das eigene Handeln der Creatur; und eben in der Möglichkeit solcher Setzung, die, wie gesagt, stets die Aufschliessung neuer realer Möglichkeiten des Handelns zu ihrer Gegenseite hat, besteht die creatürliche Wahl- und Willensfreiheit. — Wenn wir in dem Begriffe dieser Wahl- und Willensfreiheit eine formale und eine reale unterscheiden und die erstere mit dem formalen, die letztere mit dem realen Ebenbilde der Gottheit identisch setzen: so beruht diese Unterscheidung auf der Einsicht, dass in der Willensfreiheit der nicht wiedergeborenen, nicht in das Bereich des „Geistes" (§ 701 f.) eingetretenen Vernunftcreatur zwar das Vermögen selbstbewusster Willensentscheidung überhaupt enthalten ist, aber noch nicht das Vermögen einer Entscheidung, deren Inhalt in gleicher Sphäre liegt mit den ethischen und ästhetischen Attributen der Gottheit, in der Sphäre, nach der Ausdrucksweise der neuern Philosophie, des „absoluten Geistes",

nach der Ausdrucksweise des Christenthums, des „Heiles.“ Dieses Vermögen ist eben bedingt durch den schöpferischen Act der Wiedergeburt, welcher für die Creatur den Uebergang bezeichnet von der blos formalen zur realen Willensfreiheit. Er selbst aber, dieser entscheidende Act, obwohl er in die Lebensthätigkeit des Geschöpfes fällt, dem wir solchergestalt die formale Willensfreiheit zugesprochen haben, ist doch nicht selbst zu betrachten als ein Act dieser Willensfreiheit. Ein spontaner ist er, aber nicht im eigentlichen Wortsinne ein freier; eine transscendentale Werdethat, aber nicht eine selbstbewusste Willensthat. In der Verwechslung dieser zwei Begriffe, deren Geltung nicht auf die gefallene Menschheit zu beschränken, sondern, eben so wie der Gegensatz der psychischen und der pneumatischen Natur (§ 702), auch auf die urbildliche zu erstrecken ist, — in dieser Verwechslung besteht überall die Grundirrung des Pelagianismus und des gemeinen Rationalismus.

707. So also, wie im Vorstehenden (§ 698—706) bezeichnet, so haben wir uns nach Anleitung des jehovistischen Urweltsmythus, dessen Inhalt durch die Lehre des Neuen Testaments zur Grundlage des christlichen Heilsbegriffs und Heilsbewusstseins erhoben ist, das Urbild der Menschheit zu denken, wie es vor dem Hervorgehen der wirklichen Menschheit im schöpferischen Gedanken der Gottheit entworfen war. Ein Solcher, wie wir ihn hier geschildert haben, unsterblich nach Leib, Seele und Geist, lebend und wesend im Paradieseselemente göttlicher Natur und Herrlichkeit, und durch die Freiheit seines mit der göttlichen Willenssubstanz, mit ihrer Heiligkeit und Gerechtigkeit, in Eins gebildeten Willens diese Natur zu immer neuen Entwicklungen innerhalb der besonderen, ihm durch den schöpferischen Rathschluss angewiesenen Daseinssphäre aufschliessend, — ein Solcher ist der Urmensch, der Adam-Kadmon in jenem schöpferischen Gedanken; ein Solcher würde er auch in der irdischen Wirklichkeit geworden sein, wenn der Erfolg der Thaten, durch welche sich dieser Gedanke verwirklichen sollte, vollständig und ungetheilt der Intention des Schöpfers entsprochen hätte. Was den Erfolg dieser Thaten getrübt, was die Erfüllung dieser Intention zwar nicht für immer vereitelt, wohl aber für einen Zeitlauf, dessen Länge zu ermessen menschlicher Einsicht nicht vergönnt ist, verzögert hat: das wird im Nachfolgenden erörtert werden. Für jetzt haben wir abschliesslich nur noch den Gesichtspunct festzustellen, der auch für den Zusammenhang wissenschaftlicher Erkenntniss den von der Kirchenlehre festgehaltenen Glaubenssatz rechtfertigt: dass ein solches Geschlecht, einmal auf sündenfreie Weise in die Sphäre seiner eigent-

lichen Existenz, das heisst (§ 701) seiner pneumatischen Leiblichkeit eingetreten, sich für alle Zeiten sündenfrei in derselben behauptet haben würde.

708. Es würde nämlich vor dem Sündenverderb, von welchem das dermalige Menschengeschlecht ergriffen worden ist, die jenem ihrem Urbild entsprechende Menschheit geschützt geblieben sein durch eben jene Naturbeschaffenheit, welche dann für alle geistig wiedergeborenen Glieder des Geschlechts die unsterbliche Leiblichkeit begründet hätte. Es würde in dieser Naturbeschaffenheit jeder Reiz zur Sünde, wie er dem Menschen und jedem lebendigen Vernunftgeschöpfe, so lange seine Natur noch nicht zur pneumatischen Leiblichkeit verklärt und befestigt ist, immer neu aus dem Urgrunde seiner Natur durch Sinnlichkeit und Einbildungskraft entgegentritt, thatsächlich aufgehoben und in einen lebendigen Antrieb zum Guten und Rechten umgewandelt worden sein. Dass durch solche Umwandlung, sie, die in alle Wege auch ihrerseits nur als das mögliche Ergebniss einer Schöpfungsthat zu denken ist, an welcher, wie an allen Schöpfungsthaten, die Spontaneität der werdenden Creatur einen lebendigen Antheil hat, — dass durch sie dem richtig verstandenen Begriffe der Willensfreiheit der so für alle Ewigkeit im Guten befestigten Creatur kein Eintrag geschieht: das erhellt aus den Bestimmungen, welche so eben (§ 706) über den Begriff dieser Freiheit gegeben worden sind.

Was wir im Obigen als das Urbild der Menschheit im Geiste der Gottheit geschildert haben: das wird bekanntlich von der kirchlichen Glaubenslehre vorgestellt als Urzustand des erstgeschaffenen Menschenpaares bereits im Elemente des creatürlichen Daseins als solchen, auf der von dem Fluche der Sünde noch unberührten Erde. Indess kommt, dass der wahre Inhalt dieser Darstellung nur ein Sollen ist und zu keiner Zeit als äusserlich bereits in die Wirklichkeit eingetreten gedacht werden kann, wenigstens an Einer Stelle ihres Zusammenhangs zum Vorschein, und zwar gerade bei dessen eigentlichem Cardinalpunkte. Auch für die kirchliche Lehre ist dieser Cardinalpunct, ist die Voraussetzung, durch welche alle andern Inhaltsbestimmungen dieses Lehrartikels sich bedingen, die dem Menschen von seinem Schöpfer zugedachte geistleibliche Unsterblichkeit. Aber auch die kirchliche Lehre wagt es nicht, diese Unsterblichkeit als wirkliche Eigenschaft dem erstgeschaffenen Menschen schon in demselben Sinne zuzusprechen, wie dem in einer dereinstigen Auferstehung zu verklärter Leiblichkeit erweckten. Von ihrem Adam prädicirt sie nur das *posse non mori;* das *non posse mori* würde nach ihr für den Urmenschen eingetreten sein erst in Folge eines besondern Schöpfungsactes, den Gott sich vorbehalten hatte für den Fall, dass Adam der Versuchung zur Sünde wi-

derstanden hätte. So bereits Augustinus in einer Reihe näher eingehender Erörterungen, zu denen ihm sein Streit mit der pelagianischen Häresis die Veranlassung gab; so nach Augustinus die satzungsmässig festgestellte Kirchenlehre in öfters wiederholten Erklärungen. Auch im Zusammenhange des kirchlichen Dogma erscheint daher jener Urzustand als ein wesentlich nur provisorischer. Von ihm war ein nochmaliger Uebergang nothwendig, entweder zu einer sofortigen Vollziehung des schöpferischen Rathschlusses, der die Menschencreatur zur vollendeten Herrlichkeit der „Kinder Gottes" berufen hatte, oder zu einem derartig sündhaften Zustande, wie dem des gegenwärtigen Menschengeschlechts, welcher die endabschliessliche Vollziehung jenes auch so noch feststehenden Rathschlusses in eine für uns jetzt noch unabsehbare Ferne rückt. — Wie wir von unserm Standpunct aus diese Lehrwendung zu deuten haben: darüber kann nach allem Vorstehenden kein Zweifel sein. Wir erblicken darin eine unzweideutige Anerkennung der Wahrheit, die sich uns als Gesammtresultat der Entwickelung unserer Creationstheorie ergeben hat: dass das eigentliche Endziel der Schöpfung nur durch die Gesammtheit der Zwischenstufen, als deren letzte sich uns die natürliche, fleischliche und sterbliche Menschheit dargestellt hat, zu erreichen war. Den Begriff dieser letzten Zwischenstufe hat die Kirchenlehre, so viel den ursprünglichen Schöpfungsplan betrifft, fixirt zur Vorstellung einer vorübergehenden, in die Vergangenheit des Schöpfungsprocesses zurückfallenden Zuständlichkeit des mit der Fülle der ihm zugedachten Begabung bereits ausgestatteten, nur eben noch die letzte Bekräftigung durch ein fortan unwandelbares Naturgesetz erwartenden Menschencreatur. Nur durch Schuld der Sünde soll in dem gegenwärtigen Menschengeschlechte diese Zwischenstufe, unter theilweisem Verlust und durchgängiger Trübung und Verunstaltung der Elemente jener Begabung, zu einer perennirenden Daseinsform geworden sein. Wir unserseits haben uns durch die Grundprincipien unserer Entwickelung genöthigt gefunden, die Zwischenstufe als eine perennirende zu setzen für jeden möglichen Gang der Entwickelung und Lebensentfaltung eines Vernunftgeschlechtes, wie das menschliche. Auch ohne die Sünde würde — das wird im Allgemeinen auch von der Kirchenlehre anerkannt, die aber freilich hier in einem ungelösten Widerspruche ihrer Anschauungen befangen bleibt, — das Menschengeschlecht als Gattung bestanden, als Gattung sich fortgepflanzt haben durch einen natürlichen, fleischlichen Zeugungsprocess, der in seinen entscheidenden Momenten mit seiner Kraftwirkung überall zurückgeht bis auf die ersten Ursprünge alles creatürlichen Daseins aus der allgemeinen Weltmaterie, und als dessen Träger darum auch überall Creaturen vorausgesetzt werden müssen, deren Substanz annoch auflösbar ist in die materiellen Urzustände. So der Process, der vor unsern Augen im Menschengeschlecht vorgeht und dem wir selbst unser Dasein verdanken. Wenn dieser Process nur durch die unteren, sinnlichen Kräfte der Menschennatur vollzogen wird, und wenn von

ihm die Processe des höhern Geisteslebens, jene Processe, in welche die geistige Wiedergeburt, die Erlösung und Heiligung der Individuen fällt, sich auf das Deutlichste ablösen: so können wir darin mit nichten nur eine Wirkung der Sünde erblicken. Wir erkennen vielmehr in diesem Modus der Fortpflanzung ein allgemeines und nothwendiges Weltgesetz. Auch in einer durch keine Sünde getrübten Weltordnung würde, abgetrennt von dem natürlichen Processe der Fortpflanzung des Geschlechtes, der Process einer Umwandlung und Erneuerung der Creatur, einer Wiedergeburt ihrer Seelensubstanz aus dem schöpferischen Lebensprincipe des Geistes, und mit dieser dann zugleich eine Metamorphose des *σῶμα ψυχικόν* in ein *σῶμα πνευματικόν* stattgefunden haben; — dies Letztere nach Naturgesetzen, welche eben erst durch den Schöpfungsact würden festgestellt worden sein, der dann an die Stelle des Schöpfungsactes eingetreten wäre, welcher der gegenwärtigen irdischen Natur ihren für jetzt letzten Abschluss gegeben hat. Dass wir auf dem Standpuncte unserer dermaligen Welterfahrung uns von der Beschaffenheit dieser Gesetze, von der Beschaffenheit einer auf sie begründeten Weltordnung keinen irgendwie adäquaten Begriff bilden können: das liegt in der Natur der Sache und kann als ein Einwand gegen unsere Lehre nur von Denen betrachtet werden, die ein für allemal für alle Erkenntniss keine andere Quelle, als die physikalische Erfahrung, und keinen andern Maasstab, als die Gesetze, an welche diese Erfahrung gebunden ist, kennen und gelten lassen wollen. Dergleichen Einwürfe aus dem Munde erklärter Materialisten zu vernehmen, kann nicht befremden. Aber diejenigen, welche den Schwierigkeiten, von denen um der Unkenntniss jener Gesetze willen die hier von uns vertretene Anschauung getroffen wird, zu entgehen meinen, wenn sie dem Begriffe einer Weltordnung, in welcher die unsterbliche Creatur ihren Platz findet, nur in einem ausserirdischen Jenseits Raum geben wollen: diese sollten bedenken, dass sie für jede denkbare Vorstellung dieser jenseitigen Welt den Boden unter den Füssen hinwegziehen, wenn sie die Möglichkeit, einer solchen eingefügt zu werden, für die Elemente, aus welchen die diesseitige Welt gebildet ist, in Abrede stellen.

Noch indess haben wir einem Einwurfe zu begegnen, welcher gegen die hier vorgetragene Lehrwendung aus den eigenen Principien unserer Darstellung entnommen werden kann, aus den Principien, die, schon im Vorhergehenden deutlich ausgesprochen, in dem jetzt zunächst Folgenden ihre nähere Begründung und Entwickelung finden werden. Man könnte nämlich in dem Begriffe einer Naturordnung, die sich nach unsern hier abgegebenen Erklärungen begründen soll auf die Voraussetzung nicht blos eines sündlosen Herganges in dem Schöpfungsprocesse, der ihr den Ursprung giebt, sondern auch einer beharrenden Ausschliessung jeder Möglichkeit der Sünde (— diesen alsbald näher zu erörternden Begriff müssen wir hier einstweilen vorausnehmen) in den Lebensprocessen, durch welche eine solche Ordnung sich in ihrem

Bestand erhält und von den bestehenden auf die stets neu hinzukommenden Generationen der in ihr umfassten Vernunftcreaturen überträgt, — man könnte darin einen Widerspruch wahrzunehmen meinen gegen die doch gleichfalls von uns als Grundgesetz dieser Ordnung, wie als Grundgesetz des Schöpfungsprocesses überhaupt, festgestellte Voraussetzung der Spontaneität in allen schöpferischen Acten als solchen. Denn unter diesen ist ja, nach eben dieser Voraussetzung, auch die Neugeburt der aus der niederen Lebenssphäre in die höhere eintretenden Individuen des die Schöpfung krönenden Vernunftgeschlechtes inbegriffen. — Hierauf dient zur Erwiderung, dass jede Feststellung von Naturgesetzen innerhalb des gesammten Bereiches der Schöpfung die Bedeutung hat, für die Acte creatürlicher Spontaneität, welche zu ihrer Voraussetzung solche Gesetze haben, die Sphäre der Möglichkeit enger zusammenzuziehen, innerhalb deren sie fernerhin erfolgen sollen. Die Sphäre bleibt, auch noch so eng zusammengezogen, nichts destoweniger eine unendliche, und mit jedweder Ausschliessung von Möglichkeiten spontanen Geschehens eröffnen sich, auf Grund der im Acte solcher Ausschliessung hinzugekommenen positiven Daseinsbestimmungen, neue Möglichkeiten, die zuvor nicht vorhanden waren. So nun war es, so zu sagen, die Aufgabe des Schöpfungsactes, aus welchem das Menschengeschlecht hervorging, durch Verwirklichung eines geistleiblichen Typus für die Geschlechtsnatur als solche, eine Ordnung festzustellen sowohl für die leibliche Zeugung der Glieder des Geschlechts, als auch für ihre geistige Zeugung, wodurch auch die Wirkung der spontanen Zeugungskräfte, die in diesem doppelten Processe thätig sind, für immer an die Qualitäten, welche den ethischen und ästhetischen Attributen der Gottheit entsprechen, gebunden worden wäre. Ueber die allgemeine metaphysische Möglichkeit einer solchen Bindung, ohne Beeinträchtigung des Wesens der creatürlichen Freiheit, kann wenigstens demjenigen kein Zweifel sein, welcher im Sinne der Glaubensanschauung des Christenthums, den durch geistige Wiedergeburt in das Element des Heiles, in das „Reich Gottes“ eingetretenen Geschöpfen den Vollbesitz einer Willensfreiheit zuspricht, in welcher alle Möglichkeit der Sünde und des Bösen von vorn herein aufgehoben ist. Wenn dort solche Aufhebung, wenn dort das Eintreten eines Naturgesetzes pneumatischer Leiblichkeit, in dessen Kraft das Beharren im Guten unbeschadet ihrer Willensfreiheit und der Spontaneität ihrer Gemüthskräfte zu einer Naturnothwendigkeit für die „Kinder Gottes“ wird, als unmittelbare Wirkung des Actes der geistigen Wiedergeburt begriffen wird: wie sollte nicht ganz eben so ein Naturgesetz, wodurch für die leiblichen und geistigen Processe, aus welchen dieser Act hervorgeht, eine entsprechende Naturnothwendigkeit begründet würde, sich als Wirkung eines vollständig gelungenen Schöpfungsactes der Menschennatur begreifen lassen; vorausgesetzt nämlich, dass solcher Schöpfungsact in Wirklichkeit das wäre, was er unserer Voraussetzung und der Voraussetzung des Christenthums zufolge eben nicht ist, ein vollständig gelungener?

Selbst in dem gegenwärtigen sündhaften Zustande des Menschengeschlechts, wer zweifelt an der Möglichkeit, Sprösslinge edel begabter und sittenreiner Aeltern bei sorgfältiger sittlich-religiöser Erziehung und gänzlicher Abscheidung von allen versuchenden Einflüssen der Aussenwelt mit völliger Sicherheit des Erfolgs zu einer sittlichen Integrität des Charakters heranzubilden, welche die volle Gewissheit des ewigen Heiles in sich schliesst? Und wer, der den Begriff sittlicher Freiheit in seiner wahren Bedeutung sich zum Verständnisse gebracht, würde Bedenken tragen, Persönlichkeiten, welche auf einem so direct zum Ziele führenden Bildungswege das geworden sind, was sie sind, das Prädicat solcher Freiheit ganz in demselben Sinne beizulegen, wie jenen, die durch eine Reihe von Versuchungen zur Sünde hindurchgegangen sind und entweder die Sünde gar nicht haben an sich kommen lassen, oder sie glücklich überwunden haben? — Es kommt eben nur darauf an, sich ein für allemal darüber zu verständigen, dass die reale Freiheit der „Kinder Gottes" den Moment sittlicher Entscheidung, der, obwohl in alle Wege mit der Spontaneität aller wirklichen Schöpfungsacte, doch darum nicht aus dem Bewusstsein heraus, welches diese Freiheit als lebendiges Moment des gelungenen Ebenbildes der Gottheit kennzeichnet, erfolgen kann, — dass sie, wollen wir sagen, diesen Moment als thatsächliche Voraussetzung **hinter** sich hat, und dass es für das Wesen dieser Freiheit vollkommen gleichgiltig ist, in welcher Weise und unter welchen den günstigen Erfolg der Entscheidung erleichternden oder erschwerenden Umständen dieselbe in dem Momente, da sie erfolgen musste, erfolgt ist.

C. Das allgemeine Wesen des Bösen und der Sünde.

709. In dem Begriffe des Schöpfungsprocesses, so wie wir ihn im Obigen durch alle seine Stadien von seinem Anfange bis zu seinem Endziele hindurchgeführt haben, ist als nothwendiges, auf jeder dieser Stadien wiederkehrendes Moment enthalten die Möglichkeit einer Abirrung der schöpferischen Thätigkeit, sofern dieselbe (584 ff.) durch creatürliche Spontaneität bedingt ist, von der durch den göttlichen Liebewillen ihr vorgezeichneten Richtung. Solche Abirrungen sind es, welche in der Sprache der Schrift und Kirchenlehre mit dem allgemeinen Namen der **Sünde** (חַטָּאת, *ἁμαρτία*, *peccatum*) bezeichnet werden, und für deren bleibende Ergebnisse die deutsche Sprache den allgemeinen Namen des **Bösen** hat, andere Sprachen andere, einige jedoch solche, in welchen der Begriff dieser Ergebnisse nicht mit gleicher Schärfe, wie durch jenen deutschen, von dem wohl davon zu unterscheidenden abstracteren Begriffe des **Uebels** ausgesondert wird.

Melanchthon ist es, welchen wir, in Gemässheit des hergebrachten Begriffs von wissenschaftlicher Methode, darauf dringen hören, die Lehre der Sünde zu eröffnen mit einer ausdrücklichen Definition der Sünde. Er rügt ausdrücklich den Mangel einer solchen in der Theologie der Scholastiker; nicht ganz mit Recht, denn es finden sich bei ihnen, wie schon bei Augustinus, gar manche Definitionen, besser noch als die seinige. Seine eigene Definition (*Loc. theol. de Peccat.*) lautet so: „die Sünde sei ein Mangel, eine Neigung oder Handlung, streitend mit dem Gesetze Gottes, Gott beleidigend, verdammt von Gott, und eine Schuld ewigen Zornes und ewiger Strafen begründend, dafern nicht ein Erlass erfolge.“ Wie er diese Definition einführte als eine „aus den Ansichten vieler Gelehrten und Frommen“ zusammengesetzt, so ist sie von den nachfolgenden Theologen der Schule wenigstens in so weit beibehalten worden, als diese alle als Hauptmerkmal der Sünde das *pugnare cum Lege Dei* bezeichnen, unter Berufung auf 1. Joh. 3, 4; eine Stelle, bei der jedoch eine Absicht des Definirens nicht vorauszusetzen ist, da sie nur ganz im Vorbeigehen und mit deutlichem Bezug auf antinomistische Regungen des aufkeimenden Gnosticismus die Sünde als *ἀντινομία* bezeichnet. Erst Schleiermacher hat sich gegen den Inhalt jener Definition erklärt, in der richtigen Einsicht, dass der Begriff des Gesetzes in seiner ächten theologischen Bedeutung nicht als Voraussetzung des Begriffs der Sünde betrachtet werden kann. Dennoch ist dieselbe auch aus der neuesten Theologie noch keineswegs verschwunden; auch die ausführliche Monographie über die Lehre von der Sünde von Jul. Müller hat dieselbe mit einer umständlichen Motivirung und Vertheidigung an ihre Spitze gestellt. Es lohnt daher der Mühe, das Richtige und das Falsche in ihr zu sondern. Wir können dabei zunächst an die Grundbedeutung der biblischen Wörter anknüpfen. Dass dieselben eine Abweichung, eine Verfehlung ausdrücken, leidet keinen Zweifel; aber bei beiden Wörtern, dem hebräischen wie dem griechischen, ist zunächst an das Verfehlen eines Zieles, an die Abweichung von der Richtung nach einem Ziele zu denken. Dies gilt, auch in Ansehung des alttestamentlichen Wortes, unter den Sprachkennern in Folge des Gebrauches, welcher Richt. 20, 16 von dem Hiphil des Zeitwortes חטא gemacht wird, für ausgemacht, und auch Müller wagt für die Bedeutung: Ausgleiten, Fehltreten, nicht eine gleiche Ursprünglichkeit in Anspruch zu nehmen. Ueber die Bedeutung des griechischen Wortes kann schon im classischen Sprachgebrauch kein Zweifel sein; im biblischen findet es seine Parallelen an Ausdrücken der Art, wie *πλάνη*, *πλανᾶσθαι* (Hebr. 3, 10), *ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* (*ib.* 12), *παράβασις* und mehreren anderen beider Testamente. Dem entsprechend nun dürfen wir annehmen, dass auch in dem ethischen Gebrauche, den die Schrift von beiden Wörtern macht, als Grundvorstellung die Abweichung einer creatürlichen Thätigkeit von dem durch den göttlichen Schöpferwillen ihr gesetzten Ziele vorauszusetzen ist, nicht das Ausgleiten von dem

durch einen gesetzgebenden Willen Gottes der selbstbewussten Creatur vorgezeichneten Pfade des Lebens und des freien Handelns. Oder, wiefern dennoch das Ausgleiten von einem Wege als der eigentliche Inhalt des Ausdrucks in den Vorgrund gestellt werden sollte: so wären es die eigenen Wege Gottes (die in den prägnanten Schlussworten des Propheten Hosea als יְשָׁרִים bezeichneten דַּרְכֵי יְהֹ׳), von denen die Creatur als abgleitend zu denken sein würde, nicht irgend welche andere, nur der Creatur als solcher vorgezeichneten Wege. Dies aber trifft zusammen mit allen Ergebnissen auch unserer Creationstheorie. Der Begriff der Sünde reicht nach denselben so weit zurück, wie die Spontaneität jener Mitthätigkeit der Creatur, welche in allen schöpferischen Processen sich der göttlichen Willensthätigkeit beigesellen muss, wenn es zu einem Ergebnisse kommen soll. Sofern nun diese spontane Thätigkeit nicht in das Bereich des Selbstbewusstseins, des selbstbewussten Willens persönlicher Creaturen eintritt: so kann für sie von dem Zuwiderhandeln gegen ein göttliches Gesetz im Sinne jener Definition nicht wohl die Rede sein; wohl aber von einem Verfehlen der Richtung nach dem Ziele, welches der göttliche Schöpferwille einer jeden creatürlichen Thätigkeit, der unbewussten ebenso, wie der selbstbewussten, gesetzt hat. Aber auch für die selbstbewussten, persönlichen Creaturen ist nach dem Inhalte unserer Schöpfungslehre ein Weg nicht abzusehen, wie eine Willensbestimmung der Gottheit an ihr Bewusstsein gelangen soll, anders als durch eine irgend wie erfolgende reale Aneignung des Inhalts solcher Willensbestimmung an ihre Natur oder an die Substanz ihres Willens. Auch hier also kann die Form eines promulgirten Gesetzes wenigstens nicht die primitive sein, in welcher die göttliche Willensbestimmung, deren Vollziehung dem creatürlichen Handeln den Charakter des Guten, deren Nichtvollziehung ihm den Charakter der Sünde ertheilt, an die Creatur heran oder in sie hereintritt. (*Perperam miscetur cum praecepto voluntas, quam longissime ab illo differre innumeris exemplis constat;* — ein von Schleiermacher gutgeheissener Ausspruch Calvins). Die entgegengesetzte Annahme, diese, dass sittliche Zurechnung und dass mit ihr der Begriff der Sünde ihren Platz findet nur in einem creatürlichen Selbstbewusstsein, an welches eine ausdrückliche göttliche Gesetzgebung gerichtet ist, hängt an jenem Dogmatismus der bisherigen Theologie und theistischen Philosophie, welcher keine andere Spontaneität als nur die des selbstbewussten Willens kennt. Auch liegt dabei wohl die, trotz des ausdrücklichen Protestes, welcher mehrfach von den Dogmatikern erhoben wird gegen die Lehre des Durandus und anderer Scholastiker, dass aller Unterschied von Gut und Bös in letzter Instanz nur aus dem Machtwillen des Schöpfers stamme, nie ganz überwundene Hinneigung zu einer derartigen Anschauungsweise im Hintergrunde. Es tritt aber solche Annahme, begründet wie sie es ist auf weitere Voraussetzungen, welche ihren rationalistischen Grundcharakter nicht verleugnen können, in einen schroffen, ihr selbst unbemerkt bleibenden Widerspruch mit den christlichen Lehren von

erblicher Sünde auf der einen, von Gnade und Wiedergeburt auf der andern Seite. Durch diese nämlich wird, bei richtigem Verständniss, offenbar der letzte Ursprung aller sichtlich zurechnungsfähigen Handlungen in die Region des Unbewussten und Unwillkührlichen zurückverlegt.

Wahr ist es, dass sowohl an die biblischen Ausdrücke, welche den Begriff der Sünde bezeichnen, als auch an die entsprechenden Wörter anderer Sprachen, sofern in ihnen eine transitive Bedeutung festgehalten ist, überall die Vorstellung freier, selbstbewusster Willenshandlungen geknüpft bleibt. Es gehört eine philosophische Abstraction dazu, welche der Sphäre des unmittelbaren religiösen Bewusstseins fremd bleibt, im Begriffe hindurchzudringen zu jener Wurzel des sittlichen und des widersittlichen Handelns, die jenseits des Selbstbewusstseins liegt. Dabei jedoch ist durch den Zusammenhang, in welchem bereits die Bibel den Begriff der Sünde einführt, und dem entsprechend durch den Gebrauch der intransitiven Ausdrücke רַע, *πονηρόν*, *pravum*, welche sämmtlich wenigstens annäherungsweise die richtigen Grenzen des Begriffs bezeichnen, der, bestimmter und ausdrücklicher als in ihnen allen, in dem deutschen Worte B ö s seine richtige Abgrenzung findet, dafür gesorgt, dass für die durch die Wahrheit der Sache gebotene Erweiterung des Begriffs über die Grenzen jener Vorstellung hinaus die Anknüpfpuncte nicht mangeln auch im Kreise des religiös anschauenden Bewusstseins. Das hebräische רַע freilich, welches in dem Zeitwort רעע, besonders in dessen Hiphil, sich auch zu transitiver Bedeutung herleiht und vielfach sich mit חָטָא berührt, schwankt in seiner Bedeutung zwischen den Begriffen von Bös und Uebel. Dies hängt ohne Zweifel mit gewissen Mängeln der alttestamentlichen Religionsanschauung zusammen, welche das Wesen Gottes noch nicht so scharf, wie es durch seinen Begriff geboten ist, von aller Theilhaftigkeit des Bösen abscheiden; daher denn das הֵרֵעַ gelegentlich (Jer. 25, 6. Ps. 44, 3) selbst von Gott prädicirt werden kann, so wie auch andere wesentlich gleichbedeutende Ausdrücke (z. B. Ps. 18, 27). Allerdings ist bereits im A. T. in dem Attributbegriffe der göttlichen Heiligkeit (§ 529 f.) der Gegensatz gegen die Sünde in *abstracto* ausgesprochen. Aber es fehlt noch viel, dass der Begriff dieses Gegensatzes dort ganz schon zu derselben sittlichen Reinheit abgeklärt wäre, wie im Neuen T. Dass diese Bedeutung wesentlich zugleich sich auf Physisches bezieht, das würde an und für sich zwar dieser Reinheit keinen Eintrag thun. Es folgt vielmehr gerade dies mit Nothwendigkeit aus der von uns hervorgehobenen zugleich physikalischen Bedeutung der Begriffe des Bösen und der Sünde, und wird auch von der kirchlichen Theologie in solchen Definitionen der Sünde wenigstens indirect anerkannt, welche dieselbe in eine Verderbniss der N a t u r als solcher setzen (*peccati voce intelligimus naturae antea bonae puraeque depravationem. Calvin. Inst. II,* 1, 5). Aber in den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes über das physikalisch Unreine und Unheilige sinkt die gegen-

überstehende Vorstellung der Heiligkeit offenbar in das Element der Willkühr herab, so wie sie, in dem ethischen Gegensatze des israelitischen Volksbewusstseins gegen alle ausserisraelitischen Nationalitäten, den Charakter einer Beschränktheit annimmt, welche zu den erweiterten und geläuterten Anschauungen des höhern Standpunctes in einen noch schärferen Widerspruch tritt, als allerdings auch schon jene physikalischen Bestimmungen.

710. Wie die Begriffe des Bösen und der Sünde den conträren, so bezeichnet der Begriff des Uebels in seiner Allgemeinheit den contradictorischen Gegensatz des Guten, das heisst, in der abstracten, aber doch specifisch theologischen Bedeutung, wie wir auch hier den Begriff des Guten zu fassen haben, des den Schöpfungszwecken des göttlichen Liebewillens Entsprechenden. Es ist ein Begriff von ursprünglich nur negativer Bedeutung, obwohl sein Inhalt stets ein positiver ist; ein Moment oder eine Bestimmung des creatürlichen Daseins, welche zu den Zwecken dieses Daseins in Misverhältniss steht, gleichviel fürerst noch, ob durch creatürliche Spontaneität herbeigeführt, oder durch die metaphysische Nothwendigkeit, welche den Hintergrund des Schöpfungsprocesses bildet. Nur im ersten, aber nicht auch im letztern Falle trägt das Uebel zugleich den Charakter des Bösen, und auch in diesem Falle nur dann, wenn es unmittelbar, nicht wenn es mittelbar, durch Gegenwirkung des göttlichen Schöpferwillens, seinen Grund in der Spontaneität des Creatürlichen hat. Da aber solchergestalt der Begriff des Bösen und der Sünde in alle Wege als durch den Begriff des Uebels als bedingt erscheint, wie schon nach allgemeiner logischer Nothwendigkeit der conträre Gegensatz durch den contradictorischen: so erhellt, dass die Verständigung über den Begriff des Uebels einer wissenschaftlichen Erörterung der Begriffe des Bösen und der Sünde vorangehen muss.

Ich habe an der Stelle, wo das Wort Gut in den Zusammenhang, in welchem es theologisch seinen ersten Platz hat, in die Lehre von den göttlichen Attributen, eingeführt ward (§ 523), zu bemerken nicht unterlassen, wie der durch diesen Zusammenhang bedingte theologische Gebrauch dieses Wortes (wenigstens der solenne und emphatische, denn als gelegentliches Prädicat der Gottheit kommen namentlich die Substantiven טוּב, טוֹבָה gar nicht selten bereits im A. T. vor), sich eigentlich nur auf einen einzigen biblischen Ausspruch begründet, und zwar auf einen solchen, bei dem es zum Mindesten zweifelhaft bleibt, ob auch in seiner authentischen Gestalt das durch die Weitschichtigkeit und Versatilität seiner Bedeutung dem *ἀγαθός* allein vollständig

entsprechende Wort (טוֹב) angewandt war. Wäre es dort angewandt gewesen, so würde jener Ausspruch (Marc. 10, 18) als eine feierliche, durch den evangelischen Christus unmittelbar erfolgte Uebertragung dieses Ausdrucks und mit ihm aller entsprechenden Ausdrücke anderer Sprachen aus dem profanen in den theologischen Gebrauch gelten dürfen. Welches Wort aber auch dort gebraucht sein mag: in alle Wege ist uns dieser Ausspruch die prägnanteste Offenbarung einer Grundthatsache des religiösen Bewusstseins, der nämlichen, welche sich allerdings auch schon wenigstens an Einer alttestamentlichen Stelle (Gen. 2, 9 vergl. § 668) in dem dort von dem Worte טוֹב gemachten Gebrauche, so wie nicht minder unzweideutig im philosophischen Wortgebrauche der Griechen kundgiebt. — Auch das ausserreligiöse Bewusstsein hat den Instinct einer einheitlichen Zusammenfassung der sehr verschiedenartigen Momente, die wir unter der Benennung des Guten begreifen, und dieser Instinct bethätigt sich in allen gebildeten oder bildungsfähigen Sprachen durch das Vorhandensein von Wörtern gleich unbestimmten und weitschichtigen Gebrauchs mit jenem hebräischen. Aber der Begriff, welcher zunächst durch diese Wörter ausgedrückt wird, ist nicht zu verwechseln mit dem Abstractionsbegriffe von ethisch-theologischer Bedeutung, welcher hier für uns in Frage kommt. Er ist von lediglich nur subjectiver und relativer Bedeutung, wie dagegen dieser letztere von objectiver und absoluter. Der ethisch-theologische Abstractionsbegriff des Guten setzt überall, sei es unbewusst oder unbewusst, einen Durchgang durch die Idee des Guten voraus, durch jenen Attributbegriff, welcher in der angeführten evangelischen Stelle auf so emphatische und exclusive Weise der Einigen Gottheit beigelegt wird. Die Erhebung zu ihm ist überall ein Act des religiösen Erfahrungsbewusstseins, sei es dass sie innerhalb einer schon bestehenden monotheistischen Volksreligion erfolgt, oder dass sie, wie in der Philosophie des Sokrates und des Platon, in polytheistischen Kreisen eintritt als speculative Vorausnahme des lebendigen Monotheismus der Offenbarungsreligion. — Der ausserttheologische Reflexionsbegriff des Guten kann, wie er selbst nur ein relativer ist, so auch nur einen relativen, contradictorischen Gegensatz haben. Er hat einen solchen eben in dem Begriffe des Uebels (*κακόν, malum*), so wie derselbe auftritt zunächst im gemeinen, ausserreligiösen Bewusstsein. Wenn dennoch in den meisten wenigstens der gebildeteren Sprachen der Begriff des Guten nicht blos mit diesem einfachen, sondern mit einem doppelten Gegensatze auftritt: so kündigt sich darin stets schon der ethisch-religiöse Gehalt an, der sich in den Begriff des Guten hineingelegt hat; ohne einen solchen hat der Begriff des Bösen keine Bedeutung. Dabei nun kann der Begriff des Uebels immerhin seine für das religiöse Bewusstsein exoterische Bedeutung behaupten. Denn auch beim Begriffe des Guten absorbirt sich, so viel den allgemeinen, ausserwissenschaftlichen Wortgebrauch betrifft, nie vollständig die exoterische Bedeutung in der esoterischen. So ist noch jetzt in allen gebilde-

ten Sprachen für die dem Begriffe des Uebels entsprechenden Wörter die relative und subjective Bedeutung die bei Weitem überwiegende. Die objective dagegen ist überall nur das Product einer gesteigerten wissenschaftlichen Reflexion, welche freilich da nicht ausbleibt, wo die ethisch theologische Speculation von dem Begriffe des Guten Besitz ergriffen hat, und wo mit diesem Begriffe zugleich auch sein positiver, conträrer Gegensatz zum Gegenstande einer solchen Speculation geworden ist.

711. Mit der blos relativen Bedeutung der Vorstellung des Uebels im aussertheologischen Bewusstsein, begegnet sich im theologischen die dogmatistische Voraussetzung, dass nicht nur in der Idee des Guten die höchste überhaupt denkbare Position enthalten ist, sondern dass diese Idee, in ihrer Wahrheit und Reinheit erfasst, unmittelbar mit der reinen, absoluten Position als solcher zusammenfalle (§ 525 f.). Ausgehend von dieser doppelten Voraussetzung hat die Speculation, die abstracte metaphysische und auch die christlich theologische schon im Alterthum, dem kirchlichen sowohl, als auch dem ausserkirchlichen, und seitdem immer von Neuem wieder, den Versuch gemacht, den Begriff des Uebels, des Uebels in seinem ganzen Umfange und in seiner dreifachen Gestalt, als metaphysisches, als physisches und als moralisches, auf den Begriff der Negation, der reinen, abstracten Negation als solcher zurückzuführen. Sie hat ausdrücklich auf solchen Versuch das Unternehmen einer Theodicee begründet, d. h. einer wissenschaftlichen Rechtfertigung der Gottheit in Betreff der Zulassung des Uebels, des Bösen und der Sünde. Es erweist sich jedoch derselbe zum Behufe des eben bezeichneten Unternehmens als um so überflüssiger, je vielversprechender die Aussichten auf einen günstigen Erfolg des letzteren sind, welche sich uns durch die Principien unserer Schöpfungslehre eröffnet haben.

Den Begriff des Uebels und auch den des Bösen metaphysisch als eine Negation zu fassen: das liegt von vorn herein auf dem Wege einer jeden Philosophie, welche in irgend einem Sinne das Gute als ein Positives anerkennt; insbesondere aber liegt es auf dem Wege einer solchen, welche in der Idee des Guten die höchste, absolute Position erkennt. Auch dies kann in sehr verschiedenem Sinne geschehen, und es wird nicht leicht eine Philosophie oder eine nur einigermaassen in das Element philosophischer Bildung eingetauchte Religionslehre zu finden sein, welche nicht zwischen dem Begriffe der obersten Position und dem ethischen Begriffe des Guten irgendwie eine Verbindung anzuknüpfen suchte, und dagegen die Begriffe des Uebels und des Bösen

in eine Beziehung brächte zu dem allgemeinen Begriffe des Negativen. Von allen theologischen Systemen hat kaum eines eine so positive Vorstellung des Bösen, als die gnostischen und das manichäische, und dennoch ist auch ihnen jene doppelseitige Beziehung mit Nichten fremd. Auch wir denken dieselbe nicht zu verleugnen; aber wir unterscheiden von dem Satze, dass das Gute die höchste Position, den durch Conversion daraus gebildeten, dass die höchste, die absolute Position schon als solche nach ihrer rein metaphysischen Natur das Gute, die Idee des Guten sei. Nur dieser letztere Satz begründet jenen Dogmatismus, von welchem die gesammte Kirchenlehre imprägnirt ist; nur auf ihn würde sich denn auch die von dieser Lehre, wiewohl nicht von ihr allein, versuchte Zurückführung der Begriffe des Uebels und des Bösen auf reine Negationen stützen können. Er hat seinen Ursprung in der platonischen Philosophie; in der dogmatistischen Fassung, welche die platonische Ideenlehre dem ethischen Princip der Philosophie des Sokrates gegeben hatte. — Zwar nicht bei Platon selbst sind die Consequenzen dieses Dogmatismus nach dieser Seite hin schon vollständig gezogen. Es findet sich bei ihm eine Stelle, welche in den stärksten Ausdrücken die positive Natur der Sünde und des Bösen feststellt. (*Οὐκ ἄρα πάνδεινον φανεῖται ἡ ἀδικία, εἰ θανάσιμον ἔσται τῷ λαμβάνοντι· ἀπαλλαγὴ γὰρ ἂν εἴη κακῶν· ἀλλὰ μᾶλλον οἶμαι αὐτὴν τοὺς ἄλλους ἀποκτιννῦσαν, εἴπερ οἷόν τε, τὸν δ' ἔχοντα καὶ μάλα ζωτικὸν παρέχουσαν, καὶ πρός γ' ἔτι τῷ ζωτικῷ ἄγρυπνον· οὕτω πόρρω που, ὡς ἔοικεν, ἐσκήνηται τοῦ θανάσιμος εἶναι. de Rep. X, p.* 610, vergl. auch *Phaed. p.* 107.) Die dort ausgesprochene Anschauung wurzelt tief namentlich in der Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre dieses Denkers; sie findet ihre Anknüpfpuncte auch in den metaphysischen Grundzügen seiner Ideenlehre. Um so ausdrücklicher tritt dagegen der Satz, dass das Uebel, in dessen Begriff dort stets das Böse mit eingerechnet wird, nur bestehe in einem Mangel des Guten (*ὅλως τὸ κακὸν ἔλλειψις ἀγαθοῦ θετέον. Plotin.*) bei den Neoplatonikern hervor; bei Einigen derselben, denen jedoch Andere widersprechen, wird es, als *μὴ ὄν*, ausdrücklich als identisch mit der Materie gesetzt. Diesen negativen Begriff des Bösen stellten die Neoplatoniker ausdrücklich dem Dualismus der dem Christenthume entstammenden Gnosis entgegen (*Plotin. Enn. II,* 9, 13). Das Interesse eben dieses Gegensatzes war es, welches auch die Schule kirchlicher Theologie der hellenischen Speculation zugeführt hat (§ 195). Damit musste in dieser Schule auch die in dem platonischen Dogmatismus begründete Zurückführung des Bösen auf den Begriff der Negation einigen Boden gewinnen, so wenig dieselbe auch zu dem wahren Inhalte der Grundanschauungen des biblischen Offenbarungsglaubens passen will.

Für die kirchliche Lehre von dem allgemeinen Wesen des Bösen und des Uebels, obgleich sie in ihren Grundzügen schon von Lehrern der griechischen Kirche unzweideutig ausgesprochen war, ist, wie für so manche andere, Augustinus die maassgebende Autorität gewor-

den. Auf ihn führt sich die Gestalt dieser Lehre zurück, welche in fortlaufender Tradition durch die abendländische Theologie sich bis auf die jüngsten Zeiten hindurchzieht; wenn auch dort mit abgeschwächter Energie, mit zunehmender Schüchternheit oftmals sich verbergend hinter mehr populären, um die Strenge des wissenschaftlichen Gedankens unbekümmerten, aber dem Schriftsinn wie dem Schriftbuchstaben ohne Zweifel besser entsprechenden Lehrgestalten. Augustinus selbst hatte seine Ansicht in der ersten jugendlichen Periode seiner Laufbahn entworfen, unter dem directen Einflusse der Anschauungen des Platonismus, und mit eben so directer Polemik gegen den manichäischen Dualismus, aus welchem er selbst für seine persönliche Ueberzeugung nur durch Hilfe jener Anschauungen den Ausgang gefunden hatte. Daher auch trifft man nicht leicht anderwärts für die inneren Beweggründe dieser Denkweise, für ihre Zusammenhänge mit der ethischen Grundanschauung, welcher sie entsprungen ist, einen so frischen, so klaren und so lebendigen Ausdruck, wie in den Confessionen dieses Kirchenlehrers und in anderen damit in Sinnesverwandtschaft stehenden Partien der Schriften seiner früheren und seiner mittleren Lebenszeit. Aber er hat das Princip dieser Lehre auch in seiner letzten Periode behauptet, damals als es galt, eine Secte zu bekämpfen, welche ihrerseits demselben, wenn auch, wie es scheint, nicht mit dem klaren wissenschaftlichen Bewusstsein, welches ihrem Gegner über sie seine Ueberlegenheit gesichert hat, ihre besten Kräfte verdankt. Hauptsächlich dieser letzten Periode der Wirksamkeit des Augustinus, der Periode des Kampfes gegen die pelagianische Partei, gehört die eigenthümliche Gestalt und Ausbildung an, welche die Lehre von der negativen Natur und Wurzel des Bösen in der christlichen Theologie erhalten hat, gegenüber ihrer Gestalt im neoplatonischen Emanationssystem, welche sich zwar auch ihrerseits, doch ohne bleibenden Erfolg, durch die Schriften des s. g. Areopagiten in das Christenthum übertragen hat; gegenüber auch der noch schrofferen Ausgestaltung eben dieser Lehre im späteren Spinozismus. Es ist die pelagianische Voraussetzung, dass die Möglichkeit des Bösen als constituirendes Moment zum Begriffe der Freiheit des Vernunftwesens gehöre, es ist ausdrücklich diese Behauptung, welcher wir den Augustinus in seinem letzten, unvollendet gebliebenen Werke gegen Julianus von Eclanum begegnen sehen, indem er zu zeigen sucht, wie eben sie, diese Möglichkeit des Bösen, (nicht, was Andere allzu rasch damit verwechselt haben, das Böse selbst) in der Menschenschöpfung, nicht in der durch göttliche Gnadenwirkung zur wahren Freiheit der „Kinder Gottes“ vollendeten, wohl aber in der ersten, ursprünglichen, die unvermeidliche Folge des „Nichts“ sei, aus welchem die Welt erschaffen werde, welches mithin in sie eingehe und eingehen müsse, wenn überhaupt eine Welt, eine Schöpfung zu Stande kommen soll. Vielleicht ist nie die kirchliche Philosophie so nahe daran gewesen, das negative Moment im Schöpfungsbegriffe, ohne welches keine Selbstständigkeit der Creatur, dem Schöpfer gegenüber,

denkbar ist, in seiner abstract metaphysischen Gestalt sich zum Bewusstsein zu bringen, als in diesen polemischen Erörterungen des Augustinus gegen Julianus, in denen wir noch manche Funken des speculativen Geistes wiederaufflackern sehen aus der Asche, in welcher sie der Dogmatismus des auch in seinen Irrthümern noch immer gewaltigen Mannes schon begraben hatte. Dazu aber wäre erforderlich gewesen, dass Augustinus sich entschlossen hätte, in dem Negativen als solchem ein Positives anzuerkennen, und vor dem Vorwurfe des Dualismus nicht zurückzuschrecken, welchen ihm sein Gegner in der Bemerkung entgegenhält, dass sein „Nichts“ doch nur mit einem andern Worte ausgedrückt das Nämliche sei, wie das „Dunkel“ der Manichäer. Statt dessen aber finden wir bei ihm überall nur Protestationen gegen die Voraussetzung, dass er in den Begriff des Nichts irgend welchen Inhalt, wäre es auch einen blos potentialen, habe hineinlegen wollen. (*Non quia Nihil habet aliquam vim; si enim haberet, non nihil, sed aliquid esset. Nihil nec corpus est ullum, nec spiritus, nec his substantiis aliquid accidens, nec informis aliqua materia, nec inanis locus, nec ipsae tenebrae, sed prorsus nihil*). Nur die Bedeutung einer formal logischen Unterscheidung des Geschöpfs von dem Schöpfer wird ausdrücklich dafür in Anspruch genommen. (*Non Nihilo damus ullam naturam, sed naturam factoris a natura eorum quae sunt facta discernimus*). Gerade diese, das dem Schöpfungsprocesse vorausgesetzte „Nichts“ zu einer so ganz leeren, ohnmächtigen Begriffsbestimmung, von der man in keiner Weise begreift, wie sie irgend eine Wirkung üben, dem schöpferischen Machtwillen irgend einen Widerstand entgegenstellen könne, herabsetzenden Erklärungen, gerade sie sind von der nachfolgenden Theologie am häufigsten wiederholt worden, während die speculativern Anklänge jener Erörterung ohne Folge blieben.

Auch das philosophische System, welches im Einklang mit dem kirchlichen Dogmatismus, oder wenigstens nicht in offenem Widerspruch gegen denselben, zuerst auf streng rationalem Wege für das Problem der Theodicee eine Lösung suchte, das Leibnitz'sche, ist nicht wesentlich über den eben bezeichneten Standpunct hinausgeschritten. Leibnitz hat das Unternehmen seiner Theodicee den Raisonnements des Bayle'schen Dictionnaire entgegengestellt, welche die Unwiderleglichkeit des manichäischen Dualismus nach Verstandesprincipien hatten darlegen wollen; nicht ohne schlagenden Erfolg für den Standpunct dieses Verstandes, sofern solcher Dualismus vornehmlich nur dem kirchlichen Dogmatismus und seinem absolutistischen Allmachtsbegriffe entgegengehalten wird, mit welchem man dort nichts destoweniger das Attribut der Güte als ein eben so absolutes (— das Prädicat *Optimus*, wie Bayle es ausdrückt, dem Prädicate *Maximus* sogar noch voranstellend), vereinbar finden will. Durch eine scharfsinnige, wenn auch nicht ohne Leichtfertigkeit über so manche mehr in der Tiefe liegende Schwierigkeiten hinwegschlüpfende Darstellung bringt die Leibnitzsche

Erwiderung es zu Tage, wie der ächte Monotheismus, der Monotheismus, dem die ethischen Prädicate der Gottheit nicht den metaphysischen gegenüber zu illusorischen werden, jenem Dualismus gegenüber zu seinem wissenschaftlichen Nerv den Begriff einer Vernunftnothwendigkeit hat, dessen Inhalt die Totalität des Möglichen ist. Solche Totalität wird von dem mechanistischen Dogmatismus des Leibnitzschen Philosophirens als eine unendliche Vielheit möglicher Welten gefasst, deren jede, in diesem Bereiche der Idealität ihres noch unwirklichen Daseins dennoch von vorn herein fertig, die ganze Unendlichkeit der Bestimmungen, die sie als wirkliche in sich schliessen würde, mit Ausschluss aller andern, welche eben damit für sie zu unmöglichen werden, als mögliche, aber für sie nothwendige, daher mit ihr selbst zugleich, dafern es zu ihrer Verwirklichung kommt, nothwendig zu verwirklichende, in sich begreift. Diese Grundvoraussetzungen muss man sich zum Bewusstsein gebracht haben, um über den vielbesprochenen Optimismus des Leibnitzschen Systemes ein richtiges Urtheil zu gewinnen, und den Anstoss zu begreifen, den auch gläubigere Gegner, als etwa ein Voltaire, den z. B. ein Fenelon an demselben genommen hat. Es giebt einen Optimismus, wozu sich jeder religiöse Glaube, wenigstens jeder monotheistische, ohne Anstand bekennen darf, wozu auch die kirchliche Theologie sich *in thesi* stets bekannt hat, wenn sie auch in der Ausführung nicht überall damit Schritt gehalten hat. Dass Gott die möglichst beste Welt will; dass er, so viel an ihm ist, auf ihre Verwirklichung hinarbeitet: das ist, Niemand wird es bestreiten, ein Satz, welchem selbstverständlich eine jede Lehre, die nur irgendwie den Begriff des göttlichen Liebewillens anerkennt, ihren Beifall nicht versagen kann. Durch diesen Optimismus wird die Denkbarkeit des Falles nicht ausgeschlossen, dass dennoch die an sich mögliche beste Welt nicht verwirklicht ist; nicht durch Schuld eines mangelnden Willens der Gottheit nicht, sondern durch Schuld der von Seiten des Geschöpfes versagten oder ausgebliebenen Mitwirkung. Ueber dieses Princip aber geht der Leibnitz'sche Optimismus noch hinaus; er geht fort zu der Behauptung, dass eine bessere Welt als die vorhandene auch an sich oder absolut unmöglich sei. Dies in Folge einer Vorstellung von metaphysischer Daseinsmöglichkeit, nach welcher die Möglichkeit in durchgängiger Bestimmtheit und vollständiger Gliederung schon genau denselben Inhalt in sich begreifen würde, wie die Wirklichkeit; so dass es zum Behufe ihrer Verwirklichung nur des einmaligen und einfachen schöpferischen Entschlusses bedürfte, worauf dann der kosmogonische Process mit der mechanischen Nothwendigkeit eines Uhrwerkes von selbst abschnurrt. In dem Begriffe dieser Welt, so wie ohnehin in dem Begriffe aller andern ursprünglich eben so möglichen aber nicht, gleich ihr, zur Verwirklichung gelangten Welten, wird daher das Uebel, wird, was jene erstere anbelangt, der ganze Inbegriff der erfahrungsmässig als wirklich sich darstellenden Uebel mit gleich unbedingter,

nicht erst von Thaten creatürlicher Spontaneität und Freiheit abhängiger Nothwendigkeit begründet sein müssen, wie, ihm gegenüber, das Gute und die Mittel zur Verwirklichung des Guten. — Woher nun diese Nothwendigkeit des Uebels; oder auf welche Principien wird dieselbe zurückzuführen sein? Auch Leibnitz weiss, wie vor ihm Augustinus, ein anderes Princip zu ihrer Erklärung nicht aufzufinden, als den abstracten Begriff des Negativen, die Endlichkeit der Creatur, die unvermeidlich ihr anhaftende „Unvollkommenheit"; das heisst, nach ihm, das Minus von Realität in ihrem Begriff, gegenüber der unendlichen und unbedingten Realität des Schöpfers. Aber freilich, wie aus dieser negativen Begriffsbestimmung, aus dieser *causa* nicht *efficiens*, sondern *deficiens*, wie wir es bei Leibnitz nach Vorgang der Scholastiker ausgedrückt finden, die positive Natur des Uebels in seiner dreifachen Gestalt als metaphysisches, als physisches und als moralisches hervorgehe; wie es zugehe, dass überall das positiv Gute, um zur Wirklichkeit zu gelangen, durch positive Uebel sich vermitteln muss, und dass in dieser Beziehung der Unterschied der „besten" Welt von jeder möglichen andern kein anderer ist, als nur der eines verhältnissmässig stärkeren Ueberwiegens der Güter über die Uebel: das vermag auch Leibnitz nicht nachzuweisen. Oder vielmehr, er unterlässt es klüglicher Weise, solchen Nachweis auch nur zu unternehmen. Es bleibt auch in seiner philosophischen Weltanschauung bei der blossen Assertion, dass es so ist, ohne irgend einen Versuch zur Erklärung, wie und warum es so ist. Hierin lag für Kant die Berechtigung, von einem „Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" zu sprechen; wobei er eben nur den Leibnitz'schen und die zahlreichen Versuche der Nachfolger Leibnitzens im Auge hatte. Ein Anderes aber gilt von dem richtig verstandenen genetischen Optimismus der christlichen Lehre. Dieser nämlich hat in den Voraussetzungen, die er der Genesis des höchsten Gutes, d. h. des „göttlichen Reiches" inmitten der creatürlichen Welt, zum Grunde legt, ein Princip der Erklärung allerdings auch für das Wie und das Warum der Entstehung des Uebels. („Dass Gott die Reihe der Ewigkeiten oder grossen Zeitläufe von ihrem Anfang bis an ihr Ende um Christi willen vorbestimmt und in der Schöpfung Kleines und Grosses nach der Uebereinkunft mit dem Leib Christi, d. i. mit der Gemeinde, abgrenzt, ist etwas viel Höheres, als der Weltweisen ihr Gedanke von der Wahl der besten Welt unter den vielen möglichen Welten." Oetinger.) Für diesen Optimismus den Beweis zu führen: das eben ist die Aufgabe, welche der gegenwärtige Abschnitt unserer Darstellung zu lösen hat.

Der Satz: dass alles Uebel von der Natur der Verneinung, unterliegt, näher betrachtet, einem Doppelsinn. Entweder nämlich wird dabei der Begriff der Verneinung im objectiven Sinne genommen, als ein in der Natur der Dinge bestehender Mangel, als das irgendwie doch immer seiende Nichtsein eines Guten, einer Vollkommenheit (*ens pri-*

vativum nach einem öfters vorkommenden Ausdruck der Dogmatiker), oder in einem lediglich subjectiven, als ein nur im Denken bestehender, nur durch Denken, und zwar durch ein verkehrtes Denken, erzeugter Schein, dem keine objective Wahrheit entspricht (*eus negativum*), wie im Systeme der Eleaten und vielfach in morgenländischer, namentlich indischer Philosophie. In der Schule christlicher Theologie ist, darüber kann im Allgemeinen kein Zweifel sein, überall da, wo sie den Satz direct ausspricht, das Erstere gemeint. So finden wir namentlich auch von Augustinus im Streit mit den Pelagianern als gemeinsame Voraussetzung beider Theile ausdrücklich eben dies anerkannt, dass das Uebel sei (*Op. imperf. c. Jul. V,* 25). Indess braucht man dem Sinne der von diesem Standpuncte geführten Argumentationen nur etwas tiefer auf den Grund zu gehen, um gewahr zu werden, wie häufig sich, den so Argumentirenden unvermerkt, die subjective Bedeutung unterschiebt für jene objective. Ein Beispiel solcher Unterschiebung giebt sogleich die angeführte Stelle. Augustin hat (c. 22) Anstoss genommen an der Behauptung Julians, dass alle Strafübel nur uneigentlich Uebel genannt werden. Sie seien, behauptet er, wirklich Uebel, doch nur für den, welchen sie treffen, nicht für Gott, der sie verhängt. — Es erhellt, wie diese Auffassung der negativen Natur des Uebels, hätte sie sich allgemein, in principieller Weise, geltend gemacht, für den Standpunct kirchlicher Theologie alle Schwierigkeiten, welche ihr aus dem Problem über Natur und Ursprung des Uebels erwachsen sind, würde haben beseitigen können. Ihr würde jene unbedingte, fatalistische Hingebung in den Willen Gottes entsprochen haben, die auch vor dem Härtesten und Herbsten nicht zurückschrickt, welches dieser Wille dem menschlichen Gemüthe zu ertragen auferlegt, dem menschlichen Willen zu vollführen zumuthet. Denn in ihr, dieser Auffassung, fände die Theorie des *decretum absolutum* ihre vollständige Rechtfertigung. Jedwede Scheu, Gott als directen Urheber auch des Bösen und der Sünde erscheinen zu lassen, würde verschwinden, wenn man ein für allemal sich darüber einverstanden hätte, dass auch die Sünde nur für den, der sie thut, auch das Böse nur für den, an welchem es haftet, aber nicht für die göttliche Vernunft und für den göttlichen Willen, und also auch nicht für den durch diese Vernunft, durch diesen Willen normirten Standpunct objectiver Weltbetrachtung, ein Negatives, ein Mangel, kurz ein Uebel ist. Auch bemerken wir, dass in der gesammten Geschichte der Theologie die Annäherung zur unbedingten Prädestinationstheorie stets gleichen Schritt hält mit dem, meist jedoch unbewusst bleibenden, Umschlagen des objectiven Begriffs der Verneinung in den subjectiven. Wo die Prädestinationslehre ihren Culminationspunct erreicht; wo, wie in dem supralapsarischen Dogma des strengen Calvinismus, für den Begriff creatürlicher Freiheit auch jene letzte Position aufgegeben wird, welche Augustinus noch für sie bewahrt hatte in seiner Vorstellung von der ursprünglichen, dem Sündenfall vorangehenden Menschennatur: da ist

jenes Umschlagen bereits eine vollendete Thatsache. Als eine solche erweist sich dasselbe dadurch, dass von der, da wo sie ausdrücklich gelehrt wird, stets objectiv gemeinten Zurückführung des Uebels auf Verneinung gerade in diesen Regionen der Theologie nicht leicht mehr die Rede ist, dass aber als selbstverständlich überall vorausgesetzt wird das nicht hier zuerst Ausgesprochene, dass auch das Uebel, insofern es ist, ein Gutes ist (*Quamvis ea, quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sunt bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Aug. Enchir. ad Laur.* 96. Ein Satz, dem auch wir, nicht blos in Bezug auf das physische Uebel, wo er seine gute Wahrheit hat, sondern auch in Bezug auf das sittliche beistimmen könnten, dafern er nicht auf die Wirklichkeit, nur auf die Möglichkeit desselben bezogen würde). Daraus folgt dann weiter, was freilich nur ein Fanatiker, wie Carlstadt, auszusprechen wagen durfte, dass auch das Dasein der Sünde und des Bösen in Gottes Augen ein Gutes ist. — In der That ist diese Ansicht, sittlich beleidigend wie sie es ist für das von den barbarischen Elementen der mittelalterlichen Bildung gereinigte, im ächten Wortsinn humanistisch aufgeklärte christliche Religionsbewusstsein, dennoch die richtige Consequenz des dogmatischen Absolutismus, welcher sich vor Allem in den Begriff göttlicher Allmacht hineingelegt hat. Denn streng genommen thut schon die Annahme eines negativen Elementes als einer objectiv im Begriffe der Schöpfung begründeten Nothwendigkeit, in der Gestalt, wie wir sie bei Leibnitz ausgeführt finden, der Absolutheit des Allmachtbegriffes Eintrag. Darum sehen wir durch die ganze Geschichte der kirchlichen Theologie die Theorie der absoluten Vorherbestimmung sammt jener ihrer logischen Voraussetzung angestrebt werden so zu sagen als ein Ideal der Orthodoxie, dem man aber nur selten sich ganz rückhaltlos hinzugeben wagt, aus Scheu oft mehr vor der Herbigkeit der Worte, als der Sache. Vor Allem der Satz, dass Gott Ursache, Urheber des Bösen und der Sünde sei, vor Allem dieser Satz wird allerdings gleichmässig verleugnet von allen kirchlichen Parteien. Aber es ist klar, dass auf dem Standpuncte jenes Absolutismus solche Verleugnung sich nur motivirt durch die Voraussetzung, dass das Böse, die Sünde, als nicht ein seiendes, sondern ein nichtseiendes Nichtsein, nicht könne das Object einer Wirksamkeit, einer Verursachung sein. So bis auf die jüngste Zeit herab nicht nur bei den theologischen, sondern auch bei den philosophischen Vertretern des absoluten Determinismus, sofern derselbe doch nicht auf alle Voraussetzungen des christlichen Theismus verzichten wollte; so namentlich auch noch bei Schleiermacher. Denn die mit so viel Aufgebot philosophischen Scharfsinns von diesem Theologen unternommene Vertretung des calvinischen Prädestinationsdogma, — sofern sie nicht überstreift in den gänzlich anticalvinischen Begriff einer Weltentwickelung aus realen Gegensätzen, — beruht auch ihrerseits einzig und allein auf der Voraussetzung, dass das Uebel, das Böse, als ein von Gott (zeitweilig) „Uebersehenes“, für den Standpunct

seines Bewusstseins gar keine Wahrheit, gar kein wirkliches Dasein hat.

712. Das Uebel, sofern sein Dasein im Bereiche des Creatürlichen nicht einer spontanen Wirksamkeit der Creatur als solcher entstammt, sondern unmittelbar (§ 710) jener metaphysischen Nothwendigkeit, welche dem Schöpfungsprocesse nicht minder, wie den inneren Processen im Wesen der Gottheit, seine allgemeine Grundform ertheilt, — das natürliche Uebel, wie auch wir es, das Wort entnehmend aus einer bereits von Leibnitz aufgestellten Unterscheidung, nennen können, — ist seinem allgemeinen Begriffe nach zwar nur der abstracte, contradictorische Gegensatz zu dem gleichfalls abstract gefassten Allgemeinbegriffe des Guten. Seiner realen Natur nach aber, dem positiven Inhalte seines Begriffs nach, ist dasselbe der conträre Gegensatz zu einer als Moment in der vorcreatürlichen, innergöttlichen Idee des Guten, und dadurch auch in jenem Allgemeinbegriffe enthaltenen Grundbestimmung, zu der göttlichen Seligkeit, zu dem Wohl, dem Guten des Gefühles oder der lebendigen Empfindung. In dieser Eigenschaft trägt das Uebel je nach seinen verschiedenen Nüancirungen und Abstufungen, die Namen der Unlust und des Leidens, des Wehes und des Schmerzes. Es hat, eben so wie sein Gegentheil, die Lust und das Wohl, seinen Sitz unmittelbar und eigentlich nur in der seelisch lebendigen Creatur als solcher (§ 633), aber in seinen Begriff sind auch die Momente der Leiblichkeit und der materiellen Bewegung eingeschlossen, durch die es überall im Einzelnen, wie im Grossen und Ganzen der creatürlichen Natur, bedingt oder verursacht wird.

713. In dem Elemente der absoluten Idee, der reinen Daseinsmöglichkeit seinerseits nur als ein Mögliches enthalten, und aus diesem Charakter der Potentialität nicht heraustretend auch im vorcreatürlichen Leben der Gottheit, wird nämlich der conträre, positive Gegensatz als solcher, der Begriff immanenter Negativität (§ 269), in der Wirklichkeit der Schöpfung begriffsgemäss zu einem Wirklichen. Er wird es, nicht in particulärer und zufälliger Weise, sondern in allgemeiner und nothwendiger, weil ohne ihn die Schöpfung unmöglich wäre. Er trägt, im Elemente dieser Wirklichkeit, den Charakter des physischen Uebels, sofern die Innerlichkeit des sinnlichen Seelenlebens überall bei ihrem Hervorbrechen aus der Materialität des leiblichen Daseins mit ihm behaftet ist. Dem Grundcharakter der entsprechenden Innerlichkeit im Elemente der inner-

göttlichen Natur oder des Gemüthslebens der Gottheit gegenüber, drückt das physische Uebel sich in den Wehegefühlen aus, mit welchen alles creatürliche Seelenleben anhebt und welche nie ganz aus demselben verschwinden. Nur durch die übergreifende Macht des schöpferischen Liebewillens und der ihm inwohnenden Kräfte göttlicher Herrlichkeit werden auch in der Creatur diese Wehegefühle immer und immer wieder aufgehoben, und, durch eine der Verneinung, die in ihrem Wesen liegt, entgegengesetzte Verneinung, in ihr Gegentheil, in Lust- und Wohlgefühle umgewandelt.

Ich gedachte bereits vorhin der von Leibnitz eingeführten Eintheilung des Uebels in metaphysisches, physisches und moralisches. Unter dem metaphysischen Uebel soll, nach der ursprünglichen, richtig gedachten Begriffsbestimmung (*Theod.* 21), die „einfache Unvollkommenheit", also, nach dort zum Grunde gelegter Ansicht, der abstracte metaphysische Grund des Uebels, ohne directe Voraussetzung seiner Wirklichkeit, verstanden werden. Solchen Grund schon seinerseits mit dem Namen eines Uebels zu bezeichnen, das motivirt sich im Zusammenhange von Leibnitzens System durch den Umstand, dass dem Inhalt nach dort in dem Begriffe des möglichen Uebels schon ganz das Nämliche gesetzt ist, wie im Begriffe des wirklichen, nur eben ohne die ausdrückliche Bestimmung der Wirklichkeit. In einem Zusammenhange, wie dem unsrigen, wird jener Ausdruck zu einem unbequemen, zu einer *contradictio in adjecto.* Es ist ohne Zweifel das Richtigere, da noch nicht von Uebeln zu sprechen, wo nur von einer der Möglichkeit des Guten in annoch völlig unterschiedloser Weise beigemischten Möglichkeit des Uebels die Rede sein kann. Der Ausspruch Tertullians: *Imperfectum non potest esse, nisi quod factum est,* ist nicht ein blosses Wortspiel. Aber auch Leibnitz hat, wohl in dem Gefühl, dass es auch bei seinen Voraussetzungen etwas Unangemessenes behält, ein blos mögliches Uebel schon mit dem Namen eines Uebels zu bezeichnen, von jenem Ausdruck noch einen andern Gebrauch gemacht. Er nennt nämlich so (*Theod.* 241. *Causa Dei asserta etc.* 30) die thatsächlichen Unvollkommenheiten der körperlichen Natur als solcher, z. B. Misgeburten und ähnliche Verfehlungen, im Gegensatze des Wehes der beseelten Natur, für welches er den Namen des physischen Uebels vorbehält. — Wir an unserm Theile verzichten lieber ganz auf den Ausdruck „metaphysisches Uebel." Wir verzichten darauf, nicht als ob wir dem Wahren, was in diesen Ausdruck hat hineingelegt werden sollen, unsere Anerkennung versagen wollten, sondern aus dem bereits angegebenen Grunde, weil das Metaphysische, welches als gemeinsamer Grund des physischen und des moralischen Uebels zu betrachten ist, nicht an und für sich selbst schon den Charakter des Uebels trägt. Dieses Metaphysische nun fällt allerdings, wenn man will, unter die allgemeine Kategorie der Vernei-

nung oder des Negativen. Aber es ist nicht das abstract Negative, die „Unvollkommenheit"; es ist vielmehr, um es kurz zu sagen, der Begriff des Gegensatzes, und zwar des positiven, conträren Gegensatzes, als nothwendiges Moment des Werdens. Die ältern griechischen Philosophen, die Pythagoreer, Platon und auch noch Aristoteles, waren auf der richtigen Spur der Ableitung des Uebels, wenn sie den Ursprung desselben in den „Systoichien" suchten, deren eine Reihe den Charakter der positiven Negation, der „Beraubung" (στέρησις) trägt. Nicht so die Neoplatoniker und die kirchlichen Theologen, denen sich dieser concrete und lebendige Begriff des Gegensatzes in den abstracten der contradictorischen Negation, des einfachen Mangels, verflüchtigt hat. Auch das Unlebendige ist ein Negatives, ein „Unvollkommnes" gegenüber dem Lebendigen, auch das Thier ein solches gegenüber dem Menschen. Aber wird man darum den einfachen Mangel der Merkmale des Lebendigen an dem Unlebendigen, der Merkmale des Menschen an dem Thier, als ein „Uebel" bezeichnen wollen? — Indess auch jene richtigere Fassung vorausgesetzt, darf man, wenn es zu einer wirklichen Ableitung, zur wissenschaftlichen Einsicht in das Verhältniss der wirklichen Uebel zu jenem ihrem metaphysischen Grunde kommen soll, nicht bei dem Allgemeinbegriffe stehen bleiben, nicht, in dogmatistischer Weise, mit diesem Allgemeinbegriffe als solchem den Begriff des Uebels in Eins setzen. Man muss fortgehen zu der Frage nach der näheren Bestimmtheit und Beschaffenheit der Gegensätze, aus welchen erst das reale Uebel in seiner Doppelgestalt als physisches und als moralisches Uebel hervorgeht. Man muss ferner fortgehen zu der Frage nach dem Wie solches Hervorgehens, von welchem, auch wenn es sollte gelingen können, für beide Classen des Uebels die gemeinsame Kategorie eines Grundgegensatzes aufzufinden, darum noch nicht ohne Weiteres anzunehmen ist, dass es eines und dasselbe sein müsse für sie beide. Und hier nun wird man bei genauerer Untersuchung finden, dass eine wissenschaftliche Beantwortung dieser Fragen nur auf theistischer Grundlage möglich ist, während dagegen der Pantheismus in allen seinen Formen, von dem alten Stoicismus an, der zuerst diese Frage zu einem ausdrücklichen Gegenstande der Verhandlung machte, bis herab auf Hegel und Schleiermacher, immer auf's Neue wieder in die Verflüchtigung der Begriffe, von denen es sich handelt, zur leeren Abstraction der Verneinung zurücksinkt. Die gemeinsame Wurzel für beide Hauptgattungen des Uebels, — denn allerdings lässt sich eine gemeinsame Wurzel aufzeigen, — ist keine andere, als der Gegensatz, welcher allem creatürlichen Werden als solchem zum Grunde liegt: der Gegensatz der lebendigen göttlichen Willenssubstanz zu der in dem realen Anfange des Schöpfungsprocesses, in der Weltmaterie, ihrer selbst entäusserten (§ 564). Dieser Gegensatz bedingt, wie wir uns im Obigen überzeugt haben, alles creatürliche Werden; darum, wesentlich nur darum ist der Begriff des Uebels von dem Begriffe des creatürlichen Werdens, und somit auch

des creatürlichen Daseins unzertrennlich. Der Begriff des Uebels, sage ich; davon aber ist noch zu unterscheiden dessen Dasein. Auch dieses kann und muss in gewisser Beziehung als von dem creatürlichen Werden und Dasein unabtrennlich betrachtet werden; in gewisser, aber nicht in jeder Beziehung. Und auf diese Unterscheidung nun wird eine richtiger und tiefer, als bei Leibnitz, gründende Bestimmung der Begriffe des natürlichen und des sittlichen Uebels zurückkommen müssen. Das natürliche Uebel — denn nur von diesem ist hier zunächst die Rede; der Begriff des sittlichen Uebels, des Bösen und der Sünde, soll eben erst auf die Erklärung des natürlichen Uebels begründet werden, — das natürliche Uebel ist das auch in seinem Dasein, dem Werden und Dasein der Creatur nach metaphysischer Nothwendigkeit, und nicht blos zufällig oder nebenbei (*contingenter*, *ὡς κατὰ συμβεβηκός*), Verbundene. Von diesem nothwendigen, doch immer nur relativ, d. h. unter Voraussetzung des Schöpfungsprocesses, oder bestimmter, unter Voraussetzung der göttlichen Willensthat, mit welcher der Schöpfungsprocess anhebt, nothwendigen Uebel hat die Leibnitz'sche Definition des physischen Uebels, dass es in der Unlust, in dem Wehe der Empfindung besteht, ihre factische Richtigkeit. Nur im Elemente der Innerlichkeit des Seelenlebens, in der Empfindung als solcher, trägt nämlich der Gegensatz, der an sich, nach metaphysischer Nothwendigkeit, in jedweder Setzung eines aussergöttlichen Werdens und Daseins liegt, den Charakter eines thatsächlichen Misverhältnisses zum Schöpfungszwecke. Er trägt ihn eben darum, weil der Schöpfungszweck als solcher dem Bereiche dieser Innerlichkeit angehört, nicht der materiellen Aeusserlichkeit, die ihm eben nur als Mittel dient. Nothwendig aber, metaphysisch nothwendig ist das Uebel der Empfindung, sind Unlust, Wehe und Schmerz als das Moment des Gegensatzes, des realen Widerspruchs, der an dem Begriffe einer von der absoluten Innerlichkeit des Urwerdens und Urdaseins sich ablösenden Innerlichkeit haftet. Die metaphysische Nothwendigkeit des physischen Uebels ist überall bedingt durch die Nothwendigkeit des Durchgangs aller Creatürlichkeit durch die Materialität; ihr Begriff geht daher überall verloren für den spiritualistischen Realismus, der nur eine äussere Anknüpfung der Seelensubstanz an die leibliche kennt. — Und so dürfen wir denn nach dem Allen die ächte, lebendige Einsicht in die Natur dieses Uebels mit gutem Rechte bezeichnen als eine Ausbeute jener tieferen dialektischen Behandlung des Begriffs der Verneinung, der realen, objectiven, nicht blos subjectiv-logischen Verneinung, zu welcher, auf den Vorgang pythagoreischer und platonischer Philosopheme, bereits im Alterthum Aristoteles den Weg gebahnt hatte, die aber, im Zusammenhange mit der Grundanschauung des Identitätsystems (§ 269), in jüngster Zeit von Hegel wieder aufgenommen und weiter durchgebildet worden ist. Obwohl bereits von Hegel selbst (vergl. § 633) als eine Consequenz dieser Behandlung bezeichnet, waren jedoch für sie, diese Einsicht in den Grund der Noth-

wendigkeit des physischen Uebels, die Prämissen in dem Systeme dieses Denkers noch zu unvollständig gegeben, als dass sowohl die Bündigkeit der Ableitung, wie auch die Bedeutung des gewonnenen Resultates für die richtig verstandenen Interessen der Theologie, schon dort in ihr volles Licht hätte treten können.

Der bisherigen kirchlichen Theologie wird wohl kaum ein Unrecht angethan, wenn man von ihr sagt, dass sie die Frage nach dem Ursprunge des physischen Uebels immer nur escamotirt, nie auch nur mit einem Scheine von wissenschaftlicher Bündigkeit sie zu beantworten einen Anlauf genommen hat. Die unzulänglichste Beantwortung ist ohne Zweifel jene, nichts destoweniger in weiten Kreisen beliebte, welche das physische Uebel unmittelbar und ganz im Allgemeinen, unter Voraussetzung des moralischen, auf die freie Causalitat des schöpferischen Willens zurückführt, indem sie es als Strafübel (*malum poenae*) bezeichnet. — Wie steht es, so muss man hier fragen, und so habe ich schon anderwärts gefragt, wie steht es doch der Gerechtigkeit des Schöpfers an, die schuldlosen animalischen Creaturen als Prügelknaben der sündigen Vernunftgeschöpfe zu behandeln? Zu geschweigen, dass auch bei solchen Creaturen, wo allenfalls von wirklicher Vergeltung die Rede sein könnte, das richtige Verhältniss von Strafe und Schuld doch nie sich in der Wirklichkeit auch nur annäherungsweise ergeben will, und dass das Aussinnen physischer Qualen, wenn sie zu diesem Behufe erst erfunden werden mussten und nicht als ein auch ohnedies Unvermeidliches schon durch die Natur gegeben waren, von jedem nicht irgendwie noch der Barbarei verhafteten sittlichen Gefühle jederzeit als etwas der Gottheit Unwürdiges bezeichnet werden muss. Nicht viel gründlicher ist jenes Raisonnement, in welchem sich, auf den Vorgang des Bischofs King in seiner Schrift *de origine Mali,* der moderne Rationalismus und Halbrationalismus zu ergehen liebt: es sei der Schmerz den lebendigen Creaturen gegeben als Warner vor den Gefahren der Zerstörung und des Todes. Denn auch hier kommt, weder in Bezug auf die Allmacht, noch auf die Güte des Schöpfers, das gewünschte Resultat heraus, so lange die Frage unbeantwortet bleibt, woher denn die Nothwendigkeit, zum Behufe des hiebei vorausgesetzten Schöpfungszweckes ein Mittel aufzubieten, durch dessen Beschaffenheit in nur allzu vielen Fällen der Werth des Zweckes selbst, welcher dadurch erreicht werden soll, zu einem zweifelhaften, und mehr als nur zweifelhaften wird? — Bei der Rathlosigkeit, eine bessere Erklärung aufzufinden, musste nun freilich die von den Philosophen unternommene Zurückführung des Uebels auf einfache Verneinung willkommen sein, sofern sie wenigstens einen Vorwand bot, weiteren unbequemen Fragen auszuweichen. In diesem Sinne sehen wir Thomas von Aquino (*Summ. I, qu.* 48, *art.* 5) das Uebel in der vernunftlosen Creatur allerdings unterscheiden nicht nur von dem *malum culpae,* sondern auch von dem *malum poenae.* Aber er meint der Frage nach seiner Natur zu genügen, indem er es durch *corruptio* und

defectus umschreibt. Die Theologie der neuern Schulen hat es sich noch bequemer gemacht, indem sie das physische Uebel, sofern es nicht unmittelbar sich als ein Strafübel betrachten lässt, gänzlich zu ignoriren für gut befindet. An dem Dogma der cartesischen Schule, dass alles Seelenleben der vernunftlosen Creatur, und dass mithin auch ihr physisches Leiden nur Schein sei, hatte zwar das theologische Interesse ursprünglich keinen Antheil. Indess konnte sich dasselbe, durch Beseitigung jenes bedenklichen Problems, allerdings auch den Theologen empfehlen, hätte es dem theologischen Standpuncte nicht in anderer Beziehung einen nicht so leicht zu überwindenden Anstoss gegeben. — Es deutet übrigens die Vernachlässigung dieses Problemes in der bisherigen Theologie unverkennbar auf ein sittliches Gebrechen, auf den Mangel der edleren Humanität, welche in ihrer Reinheit und Vollkraft erst seit dem Verfalle des alten kirchlichen Dogmatismus zum Durchbruch gekommen ist. Nur ein Zeitalter, in welchem die sanfteren Gefühle ächter Menschlichkeit noch so vielfältig in allen socialen Lebensgebieten durch Ueberreste der Barbarei zurückgedrängt waren: nur ein solches konnte, ohne einen sittlichen Anstoss darin zu finden, die überall nur durch Scheingründe, welche sich jeder eindringenden Betrachtung als ohnmächtig darstellen, verhüllte oder beschönigte Vorstellung eines Gottes hinnehmen, welcher, in der Allmacht seines Schöpferwillens durch keinerlei ihn selbst bindende Nothwendigkeit beengt, nur nach den Launen dieses seines Machtwillens über die vernunftlose, also unschuldige Creatur eben so, wie über die schuldige, in einer Unzahl von Gestalten die bittersten Leiden verhängt. — Physische Lust ist ein sehr untergeordnetes Gut und physischer Schmerz ein sehr untergeordnetes Uebel. Sie beide gehören einem Daseinsgebiete an, welches noch weit unterhalb der eigentlichen Schöpfungszwecke steht. Das ist eine unstreitige Wahrheit, mit gleicher Deutlichkeit erkannt bereits von der Philosophie des Alterthums, wie jederzeit innerhalb des Christenthums. Aber daraus erwächst mit Nichten die Berechtigung, sie beide, die Lust und den Schmerz, in der Weise, wie es der Stoicismus im Alterthum grundsätzlich, die Dogmatik der christlichen Schule mehr aus Sorglosigkeit und Verlegenheit, als aus Grundsatz gethan, als etwas völlig Gleichgiltiges anzusehen, als (nach buchstäblicher Deutung des Ausspruchs 1. Kor. 9, 16) etwas, das zu den Absichten der Vorsehung ausser Verhältniss stehe. Dem Menschen gereicht jedwede Handlung, wodurch auch die blos sinnlichen Leiden seiner Mitgeschöpfe, nicht der ihm ebenbürtigen nur, sondern auch der auf unterer Daseinsstufe zurückgebliebenen, unnöthiger Weise gehäuft oder gesteigert werden, zu einem sittlichen Vorwurfe. Die ausdrückliche Lust an solchen Leiden ist das unfehlbare Merkmal eines rohen oder eines verderbten Gemüthes. Wie konnte man demnach ein willkührliches Schalten mit dem Wohl und Wehe der sinnlichen Creatur, oder auch nur ein gleichgiltiges Geschehenlassen Wohl und Wehe erzeugender Naturereignisse, wenn die Hemmung derselben in dem Belieben des Schöpfers stände,

den ethischen Eigenschaften dieses Schöpfers entsprechend finden? — Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass in diesem Puncte die kirchliche Orthodoxie des Christenthums nicht nur von dem philosophischen Humanismus eines Platon, sondern selbst von dem Aberglauben der Hindureligion beschämt wird, und dass es schlimm stehen würde um die ethischen Interessen, welche in dem Glauben an einen allmächtigen und allgütigen Weltschöpfer ihre letzte und vollständige Befriedigung suchen, wenn solcher Glaube nur erkauft werden könnte sei es durch die Täuschung, dass das physische Uebel kein Uebel sei, weil es überhaupt nicht sei, oder durch den Entschluss, ein für allemal dasselbe in Kauf nehmen und über seine letzte Entstehung, — wäre es auch durch Verweisung auf jene *simplicité des voies*, in welcher selbst ein Malebranche sich überreden konnte, den genügenden Aufschluss über die Beweggründe der Vorsehung bei Zulassung des Uebels den Aufschluss gefunden zu haben, — ein Auge zudrücken zu wollen. Allerdings ziemt der ächten Frömmigkeit eine Gesinnung, wie die von dem Dichter des Hiob (2, 10) ausgesprochene. Aber sie ziemt ihr doch nur unter der Voraussetzung, dass Leiden und Unheil von Gott nie nach Willkühr, stets nach objectiver Nothwendigkeit verhängt werden; sonst würde sich darin mehr Knechtessinn ausdrücken, als Kindessinn. Der unmittelbaren Frömmigkeit des Gemüthes ist solche Voraussetzung eine unwillkührliche und unbewusste; die Philosophie aber und philosophische Theologie kann bei dieser Bewusstlosigkeit nicht stehen bleiben, ohne ihren Gottesbegriff zu verunreinigen. Sie muss, im ethischen Interesse nicht minder wie im rein theoretischen, sich das Problem der Nothwendigkeit des physischen Uebels in seiner Unabhängigkeit von dem des moralischen Uebels, sie muss sich die begriffliche Priorität des ersteren vor dem letzteren zum Bewusstsein bringen, und muss die Lösung desselben anstreben nicht auf dem Wege der Zurückführung auf die abstracte Negation, der offenbar nur auf eine Selbstbelügung hinausläuft, sondern dadurch, dass sie es, in der vorhin bezeichneten Weise, zurückführt auf den realen Gegensatz der aussergöttlichen Subjectivität des Gefühls- nnd Empfindungslebens zur innergöttlichen. Sie darf hiebei die Consequenz nicht scheuen, welche durch die Schärfe dieses Gegensatzes gefordert wird, dass, der Seligkeit des innergöttlichen Gemüthslebens gegenüber, alles creatürliche Empfindungsleben als solches, an und für sich selbst und von vorn herein, ein unseliges, ein Wehe ist. Gerade durch diese Consequenz wird für das eigentliche Problem der ethischen Seite des Schöpfungsprocesses erst die richtige Stellung gewonnen. Dasselbe besteht nämlich, so betrachtet, in der Frage nach dem Wie der stufenweise erfolgenden Aufhebung dieses Wehe in einen mit der Seligkeit des schöpferischen Gemüthes — in perennirendem Fortschritt von den niederen zu den höheren Schöpfungsstufen, der jedoch zugleich auch immer neue und intensivere Gestalten für den nothwendigen Durchgangspunct des Wehes mit sich bringt, — sich ausgleichenden Zustand steigender Lust- und

Wohlgefühle. An der Lösung dieses Problemes hat unsere vorangehende Darstellung Schritt für Schritt gearbeitet, ohne dasselbe bis jetzt noch ausdrücklich mit diesem Namen zu bezeichnen. Sie hat daran gearbeitet, ausdrücklich auch durch Bekämpfung des spiritualistischen Realismus, welchem bei theistischer Voraussetzung keine andere Wahl bleibt, als, das physische Uebel auf eine grausame Willkühr des Schöpfers zurückzuführen. Es schien indess angemessen, die so gewonnene Einsicht zum bestimmteren Bewusstsein der Wissenschaft erst hier, erst an dieser Stelle zu bringen, wo in diese Lösung der Begriff des Bösen und der Sünde eintritt und im Zusammenhange derselben auch seinerseits die Deutung und Erklärung findet, welche ausserhalb dieses Zusammenhangs immer vergeblich für ihn aufgesucht worden ist.

714. Von dem Augenblicke an, wo, nicht durch Schuld des Schöpfers, noch durch Schuld der Creatur, sondern vermöge einer Naturnothwendigkeit, welche ihrerseits die Folge und der Ausdruck einer metaphysischen Nothwendigkeit ist (§ 712), das erste Wehegefühl in der Creatur hindurchbricht, — von diesem Augenblicke an, der mit den ersten Lebensregungen des der Weltmaterie eingeborenen Naturgeistes zusammenfällt, ist die fortschreitende Schöpferthätigkeit des göttlichen Liebewillens überall gerichtet auf die Aufhebung dieses mit jedem neuen Hervorgehen lebendiger Creaturen neu beginnenden Wehe, auf seine Umwandlung in creatürliche Lust- und Wohlgefühle. Solche Aufhebung, solche Umwandlung erfolgt überall genau in dem Maasse, in welchem der Schöpferwille Herr wird über die zeugenden Potenzen der Natur, und, von der Substanz des schöpferischen Willens durchdrungen, die spontane Thätigkeit dieser Potenzen sich einfügt in die Richtung, welche ihr durch diesen Willen vorgezeichnet wird. Dem gegenüber hat jedwede Abweichung der creatürlichen Productivität von der Richtung nach dem ihr vorgezeichneten Ziele zu ihrer naturnothwendigen Folge eine Häufung, eine Steigerung des natürlichen Uebels, des Schmerzens und des Wehes. So wenig also auch in seiner Wurzel das physische Uebel an und für sich identisch ist mit dem moralischen, mit dem Bösen und der Sünde: so wird es doch im ganzen Bereiche creatürlicher Wirklichkeit zu einem Begleiter und Gradmesser dieses letzteren, und auch im Besondern und Einzelnen dieser Wirklichkeit dient es dem empirischen Verstande als ein Merkmal oder Wahrzeichen, woran er das Dasein der Sünde und des Bösen zu erkennen hat.

Auch die Kantische Moralphilosophie, so sehr in ihrer gesammten

Haltung der Gegensatz gegen den „Eudämonismus" vorwaltet, der von Kant als „moralischer Empirismus" bezeichnet wird, auch sie hat dennoch bei ihrer Ausführung nicht umhin gekonnt, einem ästhetischen Princip Raum zu geben (— „moralische Begriffe sind nicht reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches, Lust oder Unlust, zum Grunde liegt": Kritik d. reinen Vern. S. 441), und die Richtung auf „fremde Glückseligkeit" als ein wesentliches Moment der Teleologie des sittlichen Willens anzuerkennen (§ 353). Für uns ist die Aufnahme dieses Momentes, die Anerkennung seiner Bedeutsamkeit, seiner Unentbehrlichkeit für den Begriff des sittlich Guten gleich im Princip, und ist dem entsprechend auch auf der Gegenseite die organische Wechselbeziehung der Begriffe des physischen Uebels und des sittlich Bösen, — ist, sagen wir, dies Alles näher motivirt durch den Zusammenhang, welchen unsere Gotteslehre aufgezeigt hat zwischen den ästhetischen und den ethischen Eigenschaften der Gottheit. So wenig, wie das lebendige Subject der Persönlichkeit, der Wille als solcher, gedacht werden kann in der Gottheit ohne die realen Voraussetzungen des trinitarischen, in der Vernunftcreatur ohne die des psychologischen Processes, welcher hier in die Stelle des trinitarischen eintritt: eben so wenig sind die ethischen Prädicate dieses Subjectes zu denken ohne die ästhetischen, und, was die Creatur betrifft, ohne die pathologischen Prädicate und Affectionen der dem freien Willen vorausgesetzten und sein Handeln, also — denn nur im Handeln existirt er — sein Dasein bedingenden Gemüths- und Seelenkräfte. Der Wille ist Wille nur dadurch, dass er aus dem Mittelpuncte des Selbst- und Vernunftbewusstseins heraus einen Inhalt bejaht und fortgestaltet, der ihm durch einen begrifflich ihm vorangehenden Lebensprocess als Object zugleich seines Bewusstseins und seines Handelns gegeben ist. Ganz eben so sind die sittlichen Eigenschaften des Willens bedingt durch ästhetische und pathologische Eigenschaften dieses seines zuvorgegebenen Inhalts; b e d i n g t, aber nicht b e s t i m m t, indem der Wille sich eben erst durch seine freie Thätigkeit zu ihnen entweder in Einklang, oder in Widerspruch setzt. Ein Wille, der keinen durch das Gemüth, — durch eine productive Thätigkeit des Gemüthes, welcher sich in der Creatur überall zugleich die Receptivität der Sinnlichkeit beigesellt — zuvorgegebenen Inhalt zum Behufe der Verarbeitung und weitern Gestaltung vorfände: ein solcher Wille wäre ein hohler und leerer, wäre eben nicht Wille. Und so bleibt denn auch der Begriff des Guten ein leerer und hohler in allen Theorien jenes moralischen Rigorismus, welche durch jedwede Beimischung eines ästhetischen, oder, wie es diese Theorien selbst, bei ihrer Unkenntniss des Aesthetischen, auszudrücken pflegen, eines pathologischen Momentes, die Reinheit des sittlichen Willens gefährdet meint, und für den Begriff der Güte dieses Willens nichts als nur das ganz abstracte logische Moment der „Uebereinstimmung mit sich selbst," übrig lässt. Auch Gott wäre nicht gut zu nennen, wenn er nicht in sich selbst ein Element der Seligkeit und Herrlichkeit vorfände, einen

Inhalt, den er in sich selbst, im Innern seiner Persönlichkeit durch selbstbewusste Vernunftthat bejahen, das heisst eben wollen muss, um ihn auch in seinen Geschöpfen wollen und bejahen zu können. — Dies die unbestreitbare Wahrheit, welche der Theorie des „Eudämonismus“ zum Grunde liegt; ein Ausdruck, der übrigens von vorn herein ungleich mehr darauf angelegt ist, ein Lob, als einen Tadel zu begründen. Sie wird zu einer Verirrung, diese Theorie, wenn sie den Begriff des physischen Gutes, des Gutes der Empfindung, durch Abstraction lostrennt von dem Wesen des sittlichen Willens, und das Gut der Empfindung dem Gute des Willens gegenüber verselbstständigt, als eine Zuständlichkeit sei es innerhalb oder ausserhalb des wollenden Subjectes, welche auch ohne den sie bejahenden Willen in ihrem Werth bestehen könnte. Vielmehr, wie der Wille und das Gut des Willens nicht ohne das Gut der Empfindung: so ist umgekehrt das Gut der Empfindung als Gut ein Wirkliches nur durch den Willen, der es bejaht; und es kann auch in fremden Subjecten nicht bejaht werden, ohne dass der Wille in ihnen sich selbst bejaht, das heisst, ohne dass er in ihnen ein dem seinigen entsprechendes Wollen will. Ohne den Willen, der es bejaht, der es in sich selbst eben so wie ausser sich, ausser sich eben so wie in sich selbst bejaht, schlägt das Gut der Empfindung nach innerer Nothwendigkeit, nach eben jener der Region des Metaphysischen entstammenden Naturnothwendigkeit, welche die Beschaffenheit des Mannichfaltigen und Wechselnden der natürlichen Empfindung von seinem Verhältnisse zu der lebendigen und persönlichen Einheit abhängig macht, der es entstammt und unter der es gebunden bleiben soll, in Uebel um: die Lust und das Wohl in Schmerz und Wehe. — Und dadurch nun motivirt es sich, wenn wir die Thätigkeit des sittlichen Willens, vorab die des göttlichen, — das Entsprechende aber wird in alle Wege auch von dem creatürlichen gelten, — als eine von vorn herein und perennirend auf die Aufhebung des natürlichen Uebels gerichtete, seine Richtung auf das physische und sittliche Gut als eine durch Aufhebung des Uebels sich überall vermittelnde bezeichnen durften. (*Ἐσθλῶν γὰρ ὑπὸ χαρμάτων πῆμα θνάσκει παλίγκοτον δαμασθὲν, ὅταν θεοῦ μοῖρα πέμπῃ ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν. Pindar. Ol. II.*). Der Wille kann das physische Gut, das Gut der Empfindung nicht bejahen, nicht als Zweck seiner Thätigkeit setzen, ohne eben damit diesem Gute ein Fürsichsein, eine Selbstständigkeit, ihm, dem Willen gegenüber zu verleihen (— dies auch für Gott der letzte Grund der Aeusserlichkeit des Geschöpfes gegen Gott); eine Selbstständigkeit, die, zufolge der eben gedachten Nothwendigkeit, überall zunächst das Umschlagen dieses Gutes, des physischen Wohles, in sein Gegentheil, in das uranfängliche Wehe der creatürlichen Natur zur unvermeidlichen Folge hat. Aus diesem Wehe rettet der göttliche Liebewille sein Geschöpf dadurch, dass er einen entsprechenden Liebewillen in ihm weckt, der, nach denselben Naturgesetzen, ein abermaliges Umschlagen des Wehe in Wohl, des Schmerzens in Lust und Wonne zur Folge hat. Auf

entsprechende Weise wird auch in dem creatürlichen Vernunftwesen der sittliche Wille, um in dem Anderen seiner selbst sich selbst zu finden, überall nicht sowohl auf directe Lusterzeugung auszugehen haben, als auf Weckung der sittlichen Kräfte, die über Unlust und Schmerz erheben und sie in Lust verwandeln.

715. So weit in dem Werdeprocesse der Schöpfung die Selbstthätigkeit der creatürlichen Potenz, die innere und äussere Lebensbewegung des Naturgeistes zurückreicht, durch welche, zwar nicht das Dasein der Weltmaterie an und für sich selbst, wohl aber ihre Gestaltung zu einer Natur, zu einem Kosmos bedingt ist: so weit auch erstreckt sich die Möglichkeit des Bösen und der Sünde. Denn die Lebensbewegung des Naturgeistes, als eine productive, ist in keinem ihrer Momente ohne Spontaneität, und also ohne die Möglichkeit des Entgegengesetzten (§ 585). Der göttliche Liebewille, der in sie eindringt, übt zwar eine Gewalt über sie, aber nicht eine unfreie, zwingende Gewalt. Hieraus folgt, dass, obgleich das physische Uebel der creatürlichen Wirklichkeit seine letzte Wurzel in einer von dem creatürlichen Willen des Bösen eben so, wie des Guten, unabhängigen Nothwendigkeit hat, doch nicht alles Uebel, von dessen Dasein die Erfahrung dieser Wirklichkeit Zeugniss giebt, unmittelbar auf diesen Grund zurückzuführen oder als ein unter allen Umständen nothwendiges und unvermeidliches zu begreifen ist. Es wird vielmehr, bei Erklärung dieses Uebels im Besondern und Einzelnen, wie sie im gleichmässigen Interesse des Gottesbegriffs und des Schöpfungsbegriffs für die philosophische Glaubenslehre eine Aufgabe bleibt, — es wird hier überall der Möglichkeit Rechnung zu tragen sein, das Uebel abzuleiten aus sündigen Thaten der Creatur, und zwar in erster Reihe stets aus Werdethaten, welche hinter der freien Willensthätigkeit der selbstbewussten Vernunftcreatur zurückliegen und nur aus spontaner Bewegung ihres Naturgrundes zu begreifen sind.

716. Wesentlich aus diesem Gesichtspunct haben wir im gegenwärtigen Zusammenhange, frühere Erörterungen vervollständigend und ergänzend (§ 532 f. § 589. 595), die Vorstellungen zu würdigen, welche auf Grund des christlichen und zum Theil bereits des vorchristlichen Offenbarungsglaubens sich gebildet haben von Mächten des Bösen, deren Wirksamkeit sich in den Schöpfungsprocess bereits der körperlichen Natur eingedrängt und dieselbe verunstaltet hat. Hervorgegangen wie sie es sind aus einer sinnigen Betrachtung der Verhältnisse, unter denen das physische Uebel in der irdischen

Daseinssphäre auftritt, aus der Wahrnehmung und Erfahrung seiner innern Zusammenhänge mit dem moralischen Uebel, mit dem Bösen und der Sünde in der Menschenwelt, haben diese Vorstellungen zugleich doch einen noch über die Besonderheit der irdischen Daseinssphäre hinausgreifenden Gehalt. Denn wenn auch nur als Ahnung, als ihrer selbst noch nicht vollkommen sichere geistige Anschauung, hat sich in mythischem Sinnbilde ihnen der Begriff der allgemeinen Möglichkeit eines aussermenschlich und untermenschlich Bösen einverleibt.

Das physische Uebel unterscheidet sich vom moralischen zwar allerdings dadurch, dass nicht blos seine Möglichkeit, sondern dass allerdings auch seine Wirklichkeit im Allgemeinen, im Grossen und Ganzen eine nothwendige Consequenz des Schöpfungsbegriffs, unzertrennlich mit dem Dasein einer Schöpfung, einer creatürlichen Natur als solcher, verbunden ist. Aber so wenig, wie für das moralische Uebel, für die Sünde und das Böse aus der Nothwendigkeit seiner Möglichkeit die Nothwendigkeit auch seines wirklichen Daseins: eben so wenig folgt für das physische Uebel aus der allgemeinen Nothwendigkeit seines Daseins nur überhaupt, in irgend einer Gestalt, in irgend einem Zusammenhange oder unter irgend einer Voraussetzung, auch seine Nothwendigkeit genau in den bestimmten Gestalten, Zusammenhängen und Voraussetzungen, unter welchen es erfahrungsmässig inmitten dieser irdischen Welt uns entgegentritt, oder von denen wir nach Analogie unserer irdischen Erfahrung eine Vorstellung zu bilden in Stand gesetzt sind. Diese letztere Verwechslung kommt in der Geschichte der philosophischen Weltanschauungen nicht minder häufig vor, wie die erstere. Sie bildet mit jener gemeinschaftlich den Determinismus oder Fatalismus, nicht den theologischen, welcher Alles zuletzt auf einen grundlosen Machtwillen der Gottheit zurückführt, sondern den pantheistischen, welcher die Gottheit selbst, falls er überhaupt von dem Begriffe oder auch wohl von dem blossen Namen der Gottheit Gebrauch zu machen für gut findet, einem blinden Fatum unterwirft. — Unsere Darstellung hat in dem Begriffe der Spontaneität jener creatürlichen Potenz, deren Mitthätigkeit sie überall als unentbehrlichen Factor der Schöpfungsarbeit erkennt, das Princip aufgezeigt, aus welchem sich die M ö g l i c h k e i t der Sünde, aber nicht ihre W i r k l i c h k e i t als eine nothwendige Bedingung für den Schöpfungsbegriff ergiebt. (*Cum quaeritur, quare homo possit habere malam voluntatem, quamvis ut habeat non sit necesse: non origo quaeritur voluntatis, sed origo ipsius possibilitatis. Augustin. Op. imperf. c. Jul. V,* 42). Sie hat damit die Causalität des Bösen von dem freien Willen der Gottheit abgewälzt, ohne doch in der Weise des Spinozismus, oder auch in einer jener Weisen, auf welche bisher noch immer die Systeme theosophischer Mystik sich hingedrängt fanden, den Ursitz der Wirklichkeit des Bösen in die Natur der Gottheit zurückzuverlegen. Dem entsprechend hat sie in eben diesem Be-

griffe creatürlicher Spontaneität auch den Quell der Wirklichkeit des creatürlichen Uebels aufgefunden. Nicht zwar genau in demselben Sinne, in welchem sie diese Spontaneität als die alleinige Causalität des wirklichen Bösen bezeichnet. Denn die Wirklichkeit des Bösen geht überall nur aus einer bestimmten Richtung der creatürlichen Selbstthätigkeit hervor, und zwar aus einer nicht derselben Nothwendigkeit, aus welcher diese Selbstthätigkeit überhaupt hervorgeht, entstammenden. Das natürliche Uebel aber, die Unlust, das Leiden und das Wehe ist ein nothwendiges Moment des Durchgangs für jedwede creatürliche Selbstthätigkeit. Es ist die Zuständlichkeit, aus welcher sich jedwedes innere Leben der Creatur, das als solches überall seine Wurzel in jener Selbstthätigkeit hat, emporringen muss, und welcher es, in Kraft der innern und äussern Gegensätze, ohne die es nicht bestehen kann, durch die ganze Zeitdauer seines Verlaufes immer und immer ausgesetzt bleibt. Aber wenn solchergestalt das Uebel der Empfindung, das physische Uebel nicht blos seiner Möglichkeit, sondern allerdings auch seiner Wirklichkeit nach als nothwendig mit dem Quell creatürlicher Selbstthätigkeit verbunden erscheint: so ist dabei doch solche Wirklichkeit weder qualitativ noch quantitativ die nämliche für die verschiedenen möglichen Richtungen dieser Selbstthätigkeit. Der Unterschied der Richtungen in Bezug auf den Gegensatz von Gut und Bös kann sich nicht gleichgiltig verhalten gegen den Gegensatz von Wohl und Uebel. Die Summe des moralischen Guten in der Welt steht überall in der Schöpfung im directen Verhältniss zu der Summe des Wohles, die Summe des Bösen aber zu einer Summe physischer Uebel, welche, über die mit aller creatürlichen Selbstthätigkeit naturnothwendig verbundenen Uebel hinaus, nur durch verirrte, also sündige Selbstthätigkeit hervorgerufen werden (§ 712). Darum also wird auch das Bestreben einer wissenschaftlichen Theodicee nicht darauf gerichtet sein können, das in der empirischen Wirklichkeit vorgefundene Uebel einfach zurückzuführen auf jene Nothwendigkeit, welche das physische Uebel, indem sie es als jedem creatürlichen Dasein als solchem anhaftend und in Gestalt eines Wehes der Empfindung mit dem Durchbruche dieses Daseins zur Lebensinnerlichkeit hervortretend setzt, als ein Prius des moralischen erscheinen lässt. Es wird vielmehr das Bestreben solcher Theodicee darauf gerichtet sein müssen, überall im Besondern und Einzelnen zu untersuchen, ob für ein bestimmtes Uebel, für eine bestimmte Gattung von Uebeln, dieser Weg der Erklärung der richtige ist, oder ob das thatsächliche Vorhandensein des Uebels zurückzugehen nöthigt auf die Voraussetzung einer sündigen Abirrung in den schöpferischen Processen, aus welchen die Creatur hervorgegangen ist, der wir solches Uebel anhaftend finden. Die allgemeinen Kriterien der Beurtheilung des empirisch Gegebenen nach dieser Seite aufzufinden, und dadurch eine Theorie über Natur und Ursprung des Uebels innerhalb des irdischen Daseinskreises und der Menschenwelt zu ermöglichen: das eben ist der Zweck der gegenwärtigen Betrachtung.

In dieser Untersuchung nun begegnen wir uns jetzt abermals mit jener biblisch-kirchlichen Vorstellung von dem thatsächlichen Grunde des Bösen und des Uebels in der wirklichen Welt, an welcher das moderne wissenschaftliche Bewusstsein einen so harten und, so viel die Gestalt betrifft, welche sie durch den kirchlichen Dogmatismus erhalten hat, nicht ungerechtfertigten Anstoss nimmt. Wir haben dieser Vorstellung in unserm ersten Theile (§ 532) eine Bedeutung für das innere Leben der Gottheit zuerkannt, im ersten Abschnitte des zweiten (§ 589) eine Bedeutung für die in dem kosmogonischen Process enthaltene *Möglichkeit* eines realen Gegensatzes, der noch hinausgeht über den allgemeinen logischen Gegensatz des creatürlichen Daseins zum göttlichen. Zu diesen zwei Momenten ihrer Bedeutung ist noch ein drittes hinzuzufügen: die Bedeutung für den Begriff der *Wirklichkeit* des Bösen und des Uebels in der *irdischen* Welt. Diese drei Momente der *Satans*vorstellung lassen sich deutlich unterscheiden auch in der geschichtlichen Genesis des biblischen Anschauungskreises. Der Satan des A. T. ist wenigstens in der Hauptstelle des Buches Hiob wesentlich nur noch der göttliche Gedanke der Möglichkeit des Bösen. Bereits in ihm drückt sich indess schon auf das Bestimmteste der Zusammenhang des Begriffs dieser Möglichkeit mit dem Begriffe des physischen Uebels aus; und zwar vorzugsweise nach der Seite der Priorität des letzteren vor dem ersteren. Dagegen stellt sich in dem Satan der evangelischen Geschichtserzählung, namentlich der Versuchungsgeschichte, schon bestimmter die objective oder reale Seite der Möglichkeit des Bösen dar: die in der creatürlichen Substanz als solcher sich verbergende Potenz der *Versuchung* zur Sünde und zum Bösen. Dieselbe Macht der Versuchung, sie ist uns, und dort zwar sogleich verbunden mit der Vorstellung eines in der irdischen Natur, der untermenschlichen, bereits zur Verwirklichung gelangten Bösen, an der Schwelle der Schrift entgegengetreten: in der Vorstellung der Paradiesesschlange. Die dort erzählte Umwandlung des verlockenden Wesens, welches den Menschen zum Genusse der verbotenen Frucht antrieb, durch den Fluch des Schöpfers in das schleichende, giftgeschwollene Unthier der Erdnatur: was sonst könnten wir in diesem prägnanten Bilde dargestellt finden, als den im Bereiche dieser Natur vorgehenden Process der Verkörperung des geistig Bösen, der sündig verkehrten Productivität des Naturgeistes, zu wirklichen Naturgebilden, an denen sich das Wesen des Bösen in physischem Uebel, in eigenem und fremdem, perennirend durch sie verursachten Wehe kundgiebt? Eben dieses Naturböse der irdischen Wirklichkeit drückt sich auch in den unheimlichen Gestalten aus, deren hie und da an verschiedenen Stellen der heil. Schrift gedacht ist, in den עֲזָאזֵל, לִילִית, שְׂעִירִים des A. T., insbesondere aber in jenen dämonischen Quälgeistern, von denen theils die Apokryphen des A. T., theils das N. T. so viel zu erzählen wissen. Der Begriff der in dem persönlichen Wollen und Thun des Menschen, in dem Gestaltungsprocesse der Menschengeschichte hervortretenden

Sünde aber, er hat seinen sinnbildlichen Ausdruck gefunden in dem so auffallend von dem alttestamentlichen unterschiedenen Gebrauche, welchen die Schriften der Apostel, besonders aber die Apokalypse, von der mythischen Figur des Satan, und, erst jetzt in ausdrücklicher Verbindung mit dieser, auch von der Figur der „alten Schlange“ des Paradiesesmythus machen. — In dem sittlichen Gegensatze gegen diese Mächte der Versuchung liegt der tiefere Sinn des erhabenen Begriffs der „Furcht des Herrn“ (יִרְאַת יי) als nothwendigen Anfangs der Weisheit und des sittlichen Werthes der Creatur (Hiob 28, 28. Sprüchw. 1, 7. 9, 10. 15, 33. Ps. 111, 10. Sir. 1, 16).

In der Lehre von dem Satan und seinen Dämonen mit dem neueren Rationalismus nur einen Eindringling erblicken wollen in das System der christlichen Dogmatik, eine verunstaltende Zugabe, deren sich zu entledigen man nicht genug eilen könne: das zeigt von wenig Einsicht in den innern Zusammenhang dieses Systems und in die Bedeutung des geschichtlichen Entwickelungsganges der Thatsachen des Offenbarungsbewusstseins, auf welchen dasselbe fusst. Die Hypothese, dass es nur Anbequemung an eine volksthümliche Vorstellungsweise sei, was Jesus und seine Apostel bestimmt habe, von diesen Bildern Gebrauch zu machen, sie widerlegt sich schon durch den früher (§ 533 Anm.) gegebenen Nachweis, wie, was von Vorstellungen dieses Kreises damals bereits vorhanden war und in der gleichzeitigen und nächstvorangehenden jüdischen Literatur gelegentlich zur Erscheinung kommt, dies Alles gerade erst im Zusammenhange neutestamentlicher Anschauung die prägnante Bedeutung gewinnt, welche sich nicht nur der christlichen Glaubenslehre unauslöschlich eingeprägt, sondern von dort aus auf die weitere Entwickelung auch der jüdischen einen rückwirkenden Einfluss geübt hat. Es ist nicht anders: der Satan ist gerade eine recht specifisch dem Christenthum angehörende Figur, entstammend dem tiefsten Quell des eigenthümlich christlichen Bewusstseins, und auf das Engste verwachsen mit allen Lebensanschauungen dieses Bewusstseins. Er ist, jene unsichern und bis auf Christus wenig beachteten Andeutungen in vereinzelten Stellen des A. T. abgerechnet, dem alttestamentlichen Bewusstsein fremd; aus keinem andern Grunde, als weil der alttestamentliche Gottesbegriff noch nicht zu jener sittlichen Reinheit und Vollendung hindurchgebildet war, mit welcher es sich ein für allemal nicht verträgt, Gott als Urheber des Bösen anzusehen, wäre es auch nur des Naturbösen, nur des physischen Uebels in der Gestalt, wie es wesentlich schon an und für sich den Charakter des Bösen, die Merkmale seines Ursprungs aus der Sünde trägt. Erst das Christenthum, erst ausdrücklich der göttliche Urheber des Christenthums hat durch seine persönliche Lehre den Gottesbegriff zu dieser Höhe erhoben. Eben dadurch also ward für das specifisch christliche Religionsbewusstsein eine Gestalt, auf welche die aus dem Begriffe der Gottheit, aber nicht aus der Wirklichkeit der creatürlichen Welt, ausgeschiedenen Elemente des Bösen und der Sünde abgelagert

werden konnten, zum unausweichlichen Bedürfniss. Im N. T. hat alles, was von dem Satan als Haupte des Dämonenreiches, als letztem oder eigentlichen Urheber der Sünde und des Bösen ausgesagt oder vorausgesetzt wird, noch einen durchaus sinnbildlichen Charakter: darüber kann, wer namentlich die evangelischen Aussprüche und Erzählungen und neben diesen das eigentliche Hauptbuch der Bibel über diesen Gegenstand, die johanneische Apokalypse, aufmerksam prüfend durchgehen will, nicht im Zweifel bleiben. Darum würde es falsch sein, die Persönlichkeit des Satan der Schrift als Dogma zuschreiben zu wollen. Was aber die Vorstellung von den Dämonen anlangt, denen die Leiden der Besessenen zugeschrieben werden: so hat diese gar nicht in dem Sinne, wie die vom Satan allerdings, eine theologisch-kosmogonische Bedeutung; sie gehört mehr der Naturanschauung der alten Völker, als ihren religiösen Vorstellungskreisen an. Und so ist es denn nach dem Allen nicht die neutestamentliche Offenbarung als solche, sondern es ist erst das aus dieser Offenbarung hervorgebildete Dogma, welchem die fixirte Vorstellung eines persönlichen Höllenfürsten angehört. Das Vehikel zu dieser Vorstellung war gegeben in der dem N. T. noch fremden, aber sogleich bei den ältesten Kirchenschriftstellern hervortretenden Wendung, welche, theils an Gen. 6, theils an Jes. 14, 12 f. anknüpfend, aus dem Teufel einen abgefallenen Engel gemacht hat. Indess werden wir gelegentlich im weiteren Verlaufe unserer Betrachtung die Bemerkung machen, wie auch nach erfolgter Feststellung des Dogma die tiefer liegende sinnbildliche Bedeutung sich immer neu wieder geltend macht und die innere Wahrheit der Vorstellung ins Licht treten lässt. Mit welcher fast humoristisch zu nennenden Freiheit sehen wir überall einen Luther die Satansvorstellung handhaben, sehen wir ihn nicht selten den buchstäblichen Sinn derselben, wenn er ihn auch im Allgemeinen nicht verleugnet, doch im Besondern durch die Widersprüche, welche bei solcher Behandlungsweise gar nicht ängstlich vermieden werden, bis zur Selbstvernichtung forttreiben! Insbesondere aber ist es auch hier die theosophische Mystik, welche den ächten Sinn der inhaltschwereren Bilder von Zeit zu Zeit wieder aus der dogmatischen Erstarrung hervorgezogen hat; nicht ohne phantastische Uebertreibung freilich, und in einigen Gestaltungen dieser Mystik ausdrücklich mit der abenteuerlichen Wendung, welche den Gesammtverlauf des kosmogonischen Processes mit dem Abfalle des Lucifer und seiner Engelschaar beginnen lässt (vergl. § 556). Diese Wendung hauptsächlich ist es, welche zu der Anklage manichäischen Irrthums den Anlass gegeben hat, welche wir so häufig von den theologischen Schriftstellern gegen alle Theosophie in Bausch und Bogen erhoben finden, in einer Weise, durch welche nur zu oft der ächte Sinn der Satansvorstellung, wie die Mystik ihn gegen den Dogmatismus der Schule zu vertreten übernommen hatte, mitgetroffen wird.

717. Die Werdethaten jenes der Materie als Potenz einerschaffenen, in allen Acten der Natur- und Menschenschöpfung als mit-

thätig vorauszusetzenden Naturgeistes (רוּחַ הָאֱלֹהִים § 601 f.), welchen nicht sowohl selbst, als vielmehr dessen unbewusstes Thun und Schaffen wir, sofern es mit dem Inhalte des göttlichen Liebewillens in Widerspruch tritt, als das in dem Bilde des Satan und seiner Dämonen ursprünglich Gemeinte anzusehen haben: diese Werdethaten sind zwar in ihrer Gesammtheit für den Standpunct menschlichen Erkennens nicht ein Gegenstand unmittelbarer Anschauung. Wir vermögen auf ihre Beschaffenheit nur aus ihren Erzeugnissen zurückzuschliessen. Ein Rückschluss von den Erzeugnissen ist es, woraus das Urtheil, dass in den Werdethaten, aus welchen der irdische Daseinskreis und das menschliche Geschlecht hervorgegangen ist, eine Verfehlung des rechten Schöpfungsweges stattgefunden hat, — woraus dann auch in der Lehre der Schrift und der Kirche die Vorstellung jener bösartigen Mächte, die über das irdische Dasein, über das menschliche Geschlecht eine Gewalt üben, entsprungen ist. Doch ist der nähere Einblick auch in das innere Wesen jener Werdethaten uns nicht verschlossen. Er ist uns an der einen Stelle geöffnet, wo ihre Reihe sich mit unabgebrochener Stetigkeit perennirend fortsetzt in den Kreis der inneren Erfahrung des Menschengeistes, und dadurch selbst zu einem unmittelbaren Gegenstande solcher Erfahrung wird.

718. Nicht wie jene Selbstthätigkeit der creatürlichen Potenzen, welche wir in sonst gleichartiger oder entsprechender Weise überall als Factor in den Schöpfungsacten, aus denen die Gestaltung der untermenschlichen Natur hervorgeht, vorauszusetzen haben, — nicht eben so wie diese, ist nämlich auch die creatürliche Selbstthätigkeit, welche als Factor in die Schöpfung des menschlichen Geschlechts, in die für die Beschaffenheit der gegenwärtigen Menschennatur entscheidenden Acte dieser Schöpfung eintritt, eine in ihren Producten erlöschende und also auch nur aus der Betrachtung dieser Producte, nicht aus unmittelbarer Anschauung ihrer selbst, zu erkennende. Es liegt vielmehr im Begriffe dieses schöpferischen Thuns oder Geschehens auch dies, in seinem Producte unmittelbar lebendig fortzudauern, darum, weil dasselbe von der Natur des Geistes, und somit den schöpferischen Mächten, welchen es entstammt, gleichartig ist. In Folge dessen ist es uns ermöglicht, unmittelbar in der lebendigen Natur des Menschen, so wie sie unserer Beobachtung vorliegt, in der Wirklichkeit seines Seelenlebens, das Wesen jener productiven Thätigkeit wiederaufzufinden und zu anschaulicher Erkenntniss zu er-

heben, welche wir nach allem Obigen als Wurzel der Sünde und des Bösen anzusehen haben.

719. Die productive Thätigkeit, durch welche sich im Menschengeiste das schöpferische Weben des Naturgeistes fortsetzt, ist ihrem allgemeinen Wesen nach die nämliche mit jener, welche wir in der vorcreatürlichen Gottheit als Bildkraft, als Imagination oder Phantasie bezeichnet haben (§ 447). So wenig wie in Gott, eben so wenig ist auch in der Vernunftnatur diese Kraft, die Naturkraft oder schlechthin die Natur des creatürlichen Geistes, wie wir nach Analogie der Bedeutung, welche wir im Zusammenhange der Gotteslehre ihr beizulegen uns veranlasst fanden, auch hier sie nennen können, — schon das specifische Moment der Persönlichkeit. Dieses nämlich haben wir vielmehr so hier, wie dort, in dem Begriffe des freien Willens zu suchen. Darum ist, so viel den Menschen, und so viel die persönliche Creatur überhaupt betrifft, in gewissem Sinne zwar, wie im Nachfolgenden bestimmter gezeigt werden wird, die Wurzel, aber nicht das eigentliche Wesen auch der sündigen That in der Bildkraft als solcher zu suchen. Dagegen aber geht das Wesen, das eigentliche Selbst, sofern hier von einem Selbst die Rede sein kann, des unpersönlichen Naturgeistes ganz auf in dem Schaffen und Weben einer annoch bewusst- und willenlosen Imagination. Darum kann dort noch von keiner andern Sünde, noch von keinem andern Quell des Bösen, als eben nur in der Imagination, die Rede sein.

720. Solchergestalt rechtfertigt durch den Zusammenhang unserer Betrachtung sich die bedeutsame Lehre der mystischen Theosophie, dass der innerste und letzte Grund der Sünde und des Bösen in einer von dem rechten Wege abgeirrten, verwilderten und entarteten Thätigkeit der geistigen Bildkraft, der Phantasie oder Imagination zu suchen ist. Unbeachtet wie bis auf die jüngste Zeit herab diese Lehre, zugleich mit der Gesammtheit jener Anschauungen, welche in Gemeinschaft mit ihr dem Grundstamme des Begriffs der innergöttlichen Natur und ihres Eingehens in die Weltschöpfung entsprossen sind, in der kirchlichen Theologie geblieben war, enthält nichts destoweniger eben sie den alleinigen Schlüssel zum wissenschaftlichen Verständniss des Wesens der Sünde so ausserhalb, wie innerhalb des Menschengeschlechts. Auch ist nur sie es, welche dazu befähigt, die sonst in leere Zerrbilder des Dogmatismus oder des Aberglaubens ausartenden Vorstellungen vom Satan und seiner

Geisterschaar mit ächtem Wahrheitsgehalt auszufüllen, indem sie das geistige Dasein, welches für diese Gestalten in Anspruch zu nehmen ist, nicht als ein persönliches und leibhaftiges, sondern als ein derartiges erkennen lehrt, wie ein gleiches dem inneren Leben, dem productiven Quillen und Treiben der menschlichen Imagination würde zuzuschreiben sein, sofern die Kraft der Imagination, wie sie es in Wirklichkeit nicht kann, ausgeschieden von dem gediegenen, organisch in sich geschlossenen Zusammenhange eines persönlichen, selbstbewussten Geisteslebens auftreten könnte.

Dass in der Lehre von der Sünde vor allen Dingen nach ihrer Ursache gefragt werden müsse: das pflegen nach allgemein methodologischen Grundsätzen die Dogmatiker der Schule überall als selbstverständlich vorauszusetzen. Von dieser Frage nach der Ursache wollen die Scholastiker (vergl. z. B. *Thom. Aq. Summ. II,* 1, *quaest.* 74 *seq.*), die Frage nach dem Subject der Sünde noch unterschieden wissen; in der Ausführung aber vermischen sich ihnen diese Fragen. In Wahrheit jedoch ist jene Unterscheidung nicht ohne Grund. Eine gründlichere Psychologie und Metaphysik dürfte leicht zu der Einsicht führen, dass der Wille, der freie Wille in der persönlichen Creatur zwar das Subject, aber nicht im eigentlichen Wortsinn die Ursache der Sünde, der Sünde in ihrem ersten Ursprunge, als kosmischer Gesammterscheinung, zu nennen ist. — Auch in der persönlichen Creatur fällt, wie im Nachfolgenden gezeigt werden wird, der erste Ursprung der Sünde in die Genesis des Willens vielmehr, als dass sie durch einen ihr in der Existenz vorangehenden Willen bewirkt oder verursacht würde. Insbesondere aber, wo der Begriff der Sünde so allgemein gefasst wird, wie im Gegenwärtigen von uns, da kann in diesem Sinne von dem Willen als einer Ursache der Sünde nicht wohl die Rede sein. Der Ausdruck „Ursache" hat im gesammten Bereiche der Spontaneität und der Freiheit, wo jedwedes Thun oder Geschehen, bedingt zwar, aber nicht im eigentlichen Sinne bewirkt durch ein vorangehendes, immer neu wieder von sich anfängt, etwas Unbequemes; er wäre besser dem mechanischen Geschehen nur als solchem vorzubehalten. Aber wenn, in dem unbestimmten und schwebenden Sinne der bisherigen Dogmatik, nach einer Ursache der Sünde gefragt wird: so dürfte, nicht sowohl um diese Frage zu beantworten, als vielmehr um die Untersuchung, welche da, wo dieselbe aufgeworfen wird, immer noch mehr oder weniger in der Irre geht, auf die rechte Färthe zu leiten, wohl kaum ein besseres Mittel gefunden werden können, als die Hinweisung auf den Begriff, dessen Einführung in diesen Zusammenhang zu den tiefsten und hellsten Blicken der theosophischen Mystik gehört.

Die aus den alten Sprachen herbeigezogenen Ausdrücke Phantasie und Imagination (entsprechend den hebräischen יֵצֶר לֵב Gen. 8, 21. 6, 5. Deuteron. 31, 21. יֵצֶר מַחְשְׁבוֹת Gen. 6, 5. 1 Chron.

28, 9. 29, 18), — Ausdrücke, deren Bedeutung im classischen Wortgebrauche wenig oder nichts gemein hat mit der mehrfach nüancirten prägnanten Bedeutung, die ihnen der moderne Wortgebrauch angewiesen hat: sie beide sind von Jakob Böhme vorzugsweise und fast ausschliesslich auf das innerlich schaffende, gestaltenbildende Princip des creatürlichen Geistes ausdrücklich nur in sofern angewandt worden, als dieses Princip dem tiefsinnigen Seher für den Ursitz des Bösen und der Sünde gilt. Sie beide und namentlich das Wort Phantasie (denn „Imagination" kommt doch gelegentlich auch im guten Sinne vor) bezeichnen ihm geradezu das Princip des Bösen, das Princip der Sünde nicht im Menschengeiste nur, sondern in der creatürlichen Welt überhaupt; auch Lucifer hat sich nach Böhme durch „Phantasey" in den Abgrund des Bösen hinein „imaginiret." Die neuere Philosophie hat sich dieser Worte in ganz anderer Absicht bemächtigt; nämlich um durch sie die geistig productive Einbildungskraft des Menschengeistes zu bezeichnen, die ästhetische Einbildungskraft im Unterschied von der gemein sinnlichen. Ist auch dieser Wortgebrauch noch kein ganz allgemeiner in der modernen Literatur, so ist er doch ein ziemlich verbreiteter; sogar in deutscher Poesie hat das Fremdwort Phantasie ausdrücklich in dieser Bedeutung ein Bürgerrecht erlangt. Es steht aber, so viel ich habe finden können, dieser neuere Wortgebrauch ausser directem Zusammenhang mit jenem ältern Gebrauche beider Wörter in der theosophischen Mystik. Schwerlich würde es sonst haben geschehen können, dass er sich, wo nicht ausschliesslich, doch vorzugsweise auf die entgegengesetzte Seite des Inhalts der Anschauung geworfen hat, welche wir doch als die beiden gemeinsame voraussetzen dürfen. Die Böhme'sche „Phantasey" bezeichneit nur die Nachtseite, die „ästhetische Phantasie" der Neueren eben so sehr, und mehr noch, die Lichtseite dieser Anschauung. Dagegen hat sich der Wortgebrauch der Neueren bis jetzt ganz nur innerhalb des subjectiven Bereiches der menschlichen Seele gehalten, während der Böhme'sche, kühner und durchgreifender, das Wort zugleich auf eine vor- und aussermenschliche Schöpfer- oder Zeugungsthätigkeit überträgt, von welcher die Neueren, welche sich dieses Wortes bedienen, meist nicht einmal den Begriff haben. Dennoch trifft jener theosophische Gebrauch des griechischen und des ihm entsprechenden lateinischen Wortes mit dem modernen ästhetischen nicht etwa nur in demjenigen zusammen, was auf beiden Seiten der ursprünglichen Bedeutung jener Wörter in den classischen Sprachen entliehen ist. Sie legen beide einen jener Bedeutung fremden, emphatischen Sinn in dieselben, den Begriff einer schöpferischen oder zeugenden Thätigkeit, die aus tieferen Quelle fliesst, als das blos sinnliche, sinnlich reproductive Vorstellen oder Einbilden, welches die Psychologie der Alten mit den Namen *φαντασία* und *imaginatio* bezeichnete. Hieraus erwächst für uns die Berechtigung, in der Anwendung, welche wir von diesen beiden Wörtern machen, auf jene tiefere Quelle zurückzugehen und dort für sie eine Bedeutung

aufzusuchen, in welcher sich die Bedeutung, die sie bei Böhme, mit der Bedeutung, die sie bei den Neuern haben, vereinigt. Wir haben dazu den Anfang gemacht, indem wir beide Wörter zuerst in einer Sphäre anwandten, bis zu welcher sich weder dort noch hier der Gebrauch derselben erstreckt hat. Wir haben es gewagt, mit denselben die geistig productive Kraft, die Kraft der Gedanken- und Gestaltenzeugung in der vorcreatürlichen Natur, im Gemüthe der Gottheit zu bezeichnen; den Inhalt jener Anschauung, in welcher wir, was die Sache betrifft, denselben geistvollen Theosophen zum Vorgänger haben, der uns in dem Gebrauche des Wortes „Phantasey" für die Kehrseite dieses Inhalts vorangegangen ist; so dass wir es nur für einen zufälligen Umstand erachten dürfen, wenn nicht auch er schon zu einem analogen Gebrauche desselben für die Lichtseite des Begriffs, dessen Nachtseite er durch jenes Wort, oder durch jene beiden Wörter ausdrückt, sich entschlossen hat. Denn so und nicht anders verhält es sich. Was Böhme Phantasey, Imagination nennt, was er uns als das geistige Daseinselement des Satans und seiner finstern Dämonenschaar bezeichnet: das ist in seinem letzten Grunde und Ursprunge nichts Anderes, als jene göttliche Bildkraft, die, so lange sie im Gemüthe der Gottheit beschlossen bleibt, sich zur Lichtwelt innergöttlicher Paradiesesherrlichkeit entfaltet, die aber, durch die Schöpfung der Weltmaterie aus der Gottheit heraustretend und sich von ihr lostrennend, alsbald in die zwei Welten, die lichte der Engel und himmlischen Heerschaaren und die finstere des Satan und seiner Dämonen (§ 589) auseinandergeht. Es wäre keine Berechtigung vorhanden zur Anwendung der Worte Phantasie und Imagination auf die letztere, und es liesse sich nicht absehen, wie es zu solcher Anwendung habe kommen können, wenn nicht diese Welt von Haus aus ein Strom von V o r s t e l l u n g e n wäre: nicht der Vorstellungen oder Einbildungen des Menschengeistes oder irgend einer schon vor ihm vorhandenen Creatur, deren lediglich subjective Scheingebilde die gegenständliche Realität eben nur e r l ö g e n; sondern eines objectiv realen, unmittelbar dem Urwesen entströmenden, durch den Weltschöpfungsprocess von diesem seinem Urquell abgelösten, aber noch in kein creatürliches Selbstbewusstsein zusammengefassten Vorstellungsstromes. Nicht also das, was diesem aus seinem Bette ausgetretenen, in wilden Fluthen daherbrausenden Vorstellungsstrome, im Gegensatze jenes ursprünglichen innergöttlichen, und im Gegensatze der, mit ihm parallel, sanft daherfliessenden innerweltlichen Paradiesesströme eigenthümlich, sondern das, was ihm mit beiden gemeinsam ist, wird e i g e n t l i c h durch die Worte Phantasie und Imagination ausgedrückt. Wir durften daher die Zuversicht hegen, Böhme nur mit sich selbst zu verständigen, wenn wir diese von ihm nur auf die Nachtwelt urweltlicher Gedanken- und Gestaltenzeugung angewandten Ausdrücke auch auf die in Bezug auf das ihnen gemeinsame Daseinselement gleichartigen Lichtwelten übertrugen. Nicht minder fand in dieser Uebertragung sich der Anknüpf-

punct für die Vereinigung des alten theosophischen Wortgebrauches mit dem neueren ästhetischen. Denn wenn auch dieser neuere noch nicht ausdrücklich aus der Anerkennuug eines imaginativen Princips im persönlichen Geiste der Gottheit hervorgegangen ist, so widerstrebt er doch in keiner Weise solcher Anerkennung. Der Vorstellung eines bösen Princips dagegen, welches den Charakter der Imagination tragen soll, würde er allerdings widerstreben, wenn diese Vorstellung nicht ihrerseits sich mit dem Begriffe eines göttlichen Urquells aller imaginativen Thätigkeit in Zusammenhang gesetzt hätte. Und so dient uns denn seinerseits der Wortgebrauch der Böhme'schen Mystik dazu, den inneren Zusammenhang ihrer Anschauungen über den letzten Grund des Bösen in der creatürlichen Natur, welche auch die unsrigen sind, mit unsern Voraussetzungen über die Bedeutung der Imagination für das innere Leben der Gottheit, welche auch die ihrigen sind, obwohl sie dort dieses Wortes sich nicht bedient hat, zum deutlichen Bewusstsein zu bringen. Er dient uns ferner, auch dies zum ausdrücklichen Bewusstsein zu bringen, wie die imaginative oder phantastische Productionsthätigkeit, abgelöst von ihrem persönlichen Urquell im Geiste der Gottheit und der Herrschaft des göttlichen Liebewillens entzogen, nach innerer Nothwendigkeit ihrer Natur umschlägt in das Gegentheil dessen, was sie unter der Herrschaft dieses Willens ist, aus der Schönheit, der himmlischen Herrlichkeit ihrer Gebilde in dämonische, gespenstische Wüstheit und Hässlichkeit, aus der Seligkeit der sie begleitenden Gefühls- uud Empfindungszustände in Unseligkeit und Verdammniss. Dies nämlich kann man, ohne unnatürlichen Zwang, als das Bedeutsame ansehen in der Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit jenes theosophischen Wortgebrauches: dass derselbe sich vor allem Andern eben nur auf jene hinter der creatürlichen Erscheinung verborgene Daseinsregion geworfen hat, in welcher die Imagination für sich als selbstständige Macht auftritt, unpersönlich ihrerseits und den Schein der Persönlichkeit, ohne welchen keine geistige Existenz bestehen kann, nur erlügend, aber sich losreissend von der Unterordnung unter das Moment der Persönlichkeit, unter die Macht des persönlichen Willens, welche durch ihren Begriff ihr als ihre Bestimmung, als die nothwendige Bedingung ihres gesunden, durch ihr productives Thun die Seligkeit, die himmlische Herrlichkeit auswirkenden Daseins angewiesen ist.

Durch die Weltmaterie von ihrem göttlichen Urquell abgetrennt, ist die Imagination des Naturgeistes, ist der Naturgeist selbst, — denn derselbe ist von Haus aus eben gar nichts Anderes, als Imagination — gleich in seinem ersten Ursprunge seiner Qualität nach das Gegentheil dessen, was die Imagination in Gott ist. Solch ein Heraustreten aus der geistigen Ursubstanz, solch eine Ablösung von dem Lebensquell alles Daseins kann nicht erfolgen ohne ein Umschlagen seiner Qualität in das Entgegengesetzte (§ 713). Daher auch in der nachbildenden Phantasie des Menschengeistes der Eindruck des Düstern, Grauenhaf-

ten, Unheimlichen, welcher überall sich unwillkührlich an die Vorstellung von den kosmischen und tellurischen Processen zu knüpfen pflegt, in welchen die Materie ihre erste Gestaltung gewinnt; von diesen Geburtswehen des kreisenden Naturgeistes, der in gewaltsamem Ringen mit sich selbst sich zu einem Universum ausgebären will. Erst allmählig konnte, „den Geburtswehen entfliehend", wie Pindar (*Nem. I.*) es vom Herakles sagt, durch abklärende und sänftigende Einwirkung des göttlichen Liebewillens, in dieses Dunkel der urweltlichen Phantasie das Licht eintreten, welches dann in den nachfolgenden Erzeugnissen des Schöpfungsprocesses fühlbar und sichtbar wird auch für die Anschauung des creatürlichen Geistes. — So, wie gesagt, stellt sich in unwillkührlich nachbildender Anschauung das Innere jener lebendigen, die Urschöpfung so zu sagen im Auftrage des göttlichen Liebewillens auswirkenden Bildkraft dem menschlichen Bewusstsein dar; und was diese Anschauung lehrt, das findet seine wissenschaftliche Bestätigung im Zusammenhange speculativen Denkens. Eben dieser Zusammenhang aber fordert eine sorgfältige Unterscheidung dieser wesentlich nur ästhetischen Nacht der Urzustände des imaginirenden Naturgeistes von dem zugleich ästhetischen und sittlichen Dunkel, in welches derselbe im Fortgange des Schöpfungsprocesses durch falsche Richtungen seiner productiven Thätigkeit sich selbst und seine Erzeugnisse hinein imaginirt. Nur die erstere ist ein nothwendiger Durchgangspunct der Productivität dieses Geistes, und damit aller creatürlichen Productivität überhaupt; sie ist es nicht als ein nur einmaliges, sondern als ein bei fortgehendem Schöpfungsprocesse stets sich erneuendes, aber auch stets wieder aufhebendes Geschehen. Jene zweite Nacht aber, — und nur auf sie ist eigentlich das Prädicat des Bösen anwendbar, während man als ein Uebel nach dem für uns festgestellten Wortgebrauche allerdings auch schon die erste bezeichnen kann, — sie erwächst erst aus einer Verirrung der Spontaneität, welche wir nach allem Obigen selbstverständlich als durchgängiges Attribut aller Thätigkeiten des Naturgeistes zu betrachten haben, während wir die eigentliche, selbstbewusste Willensfreiheit ihm zuzusprechen uns keineswegs berechtigt halten dürfen. Wenn wir auch dieser zweiten Nacht das Prädicat einer ästhetischen ertheilen, was um so weniger unterbleiben kann, je mehr für alle imaginative Thätigkeit die ästhetischen Attribute überall die ersten, die eigentlich substantiellen sind: so ist dies nicht so zu verstehen, sls seien es nur Wehegefühle, nur Empfindungen des Grauens und des Schauders (*φρίσσειν* Jak. 2, 19), von denen wir uns die gesammte Zuständlichkeit der so verirrten Imagination als erfüllt zu denken hätten. Eine solche Zuständlichkeit ist als perennirend überhaupt undenkbar, weil sie, wie alles Wehe, wie aller Schmerz, der in ihr seine kosmische Urgestalt hat, ihre Wurzel in der Negation als solcher hat (§ 709), und darum nach innerer Nothwendigkeit in die Vernichtung ihrer selbst ausschlägt. Vielmehr, jedwedes Perenniren unseliger, qual- und pein-

voller Zustände kann, in dieser ursprünglichsten Werkstätte aller creatürlichen Pein und Lust, wie in allen abgeleiteten Sphären des Empfindungslebens, des sinnlichen sowohl als auch des geistigen in der animalisch lebendigen und in der persönlichen Creatur, nur als ein fortwährender innerer Kampf, als ein fieberhaftes Pulsiren, als ein Auf- und Abwogen oder Auf- und Abspringen zwischen den entgegengesetzten Empfindungen der Lust und des Leides, als ein stets sich wiederholendes Umschlagen des einen dieser Gegensätze in den andern betrachtet werden. — Ich habe anderwärts näher nachgewiesen (im ersten Bande meines „Systemes der Aesthetik"), wie das gesammte Erscheinungsgebiet der Nachtseite ästhetischer Production und Anschauung, der „Hässlichkeit", die Abstammung seines Inhalts von dem Princip der Gegenseite, von der Idee der Schönheit und dem subjectiven Daseinselemente dieser Idee, der Seligkeit, in keinem der thatsächlichen Momente verleugnet, welche diesem Gebiete angehören, und in den Erscheinungen höherer Ordnung, in den der creatürlichen Wirklichkeit des Geisteslebens angehörigen weniger noch, als in den abgeleiteten sinnlichen; so wenig wie das Erscheinungsgebiet des Bösen seine Abstammung von dem Princip des sittlich Guten. Auf diese Darstellung darf ich hier zurückverweisen, da im Gegenwärtigen eine ausgeführtere Schilderung jener Zustände der Ausartung in einer Daseinssphäre, von der wir uns doch allenthalben nur nach Analogie der entsprechenden Zustände und Thätigkeiten im Menschengeiste einen Begriff zu bilden vermögen, nicht an ihrem Platze sein würde.

Was nun die Anwendung dieser auf dem Wege begrifflicher Analyse gewonnenen oder zu gewinnenden Erkenntniss auf die biblische und kirchliche Vorstellung von einer abgefallenen Geisterschaar betrifft: so werden die richtigen Grundsätze über die Modalität derselben nach allem Obigen nicht schwer zu finden sein. Die dialektische Nothwendigkeit des Umschlagens der Schönheit in Hässlichkeit, der geistigen Wohlgefühle, welche der Schönheit, in die geistigen Wehegefühle, welche der Hässlichkeit entsprechen: solches Umschlagen — für den Gesichtspunct einer ästhetischen Speculation, die ihren Ausgang vom anthropologischen Erfahrungsgebiete nimmt, das Ur- und Grundphänomen der von ihrer sittlichen Wurzel abgetrennten und gegen sie verselbstständigten Imagination im Menschengeiste, — wird auf dem theologischen Standpuncte als eine k o s m o g o n i s c h e Nothwendigkeit erkannt, bedingt durch die Gesetzmässigkeit der innergöttlichen N a t u r, deren Attribute oder inwohnende Grundqualitäten, die Seligkeit, die Herrlichkeit und die Weisheit (§ 510—522), organisch festgeknüpft sind an die Attribute oder Grundqualitäten des göttlichen Willens, die Güte, die Heiligkeit und die Gerechtigkeit (§ 523—537); so dass sie zum Gegentheile ihrer selbst werden, sobald sie heraustreten aus dem lebendigen Zusammenhange mit diesen letzteren. Dass an die Möglichkeit solches Heraustretens im Innern der göttlichen Natur als solcher, des göttlichen Gemüthes als solchen nicht zu denken ist: das

leuchtet ohne Weiteres ein. Denn Gott müsste eben aufhören, Gott zu sein, wenn in ihm selbst die ästhetische, die Gemüthsthätigkeit, sich sollte ablösen können von der ethischen, der Willensthätigkeit. Nur durch das Gesetztsein eines neuen Anfangs zu einem Dasein ausser Gott, zum Werdeprocess einer Welt, die auf ihrem Gipfel, in den Geschöpfen, die auf diesem Gipfel stehen, auch ihrerseits zur Persönlichkeit gelangen soll, aber nur durch spontane Thätigkeit, durch Selbstzeugung, zu diesem Gipfel empordringt, — nur hieraus erklärt sich die Möglichkeit solches Abfalls, erklärt sich von vorn herein selbst unmittelbar die Nothwendigkeit des Umschlagens der Zuständlichkeit jener von dem persönlichen Leben der Gottheit abgelösten spontanen Macht der Selbstzeugung in das Gegentheil der Eigenschaften, welche die Zuständlichkeit dieser Macht als innergöttlicher Natur im Leben der Gottheit bezeichnen. — Es ist demzufolge allerdings als manichäische Verirrung zu bezeichnen, wenn die Böhme'sche und Baadersche Theosophie (§ 556) jene Ursünde der „Phantasey", die frevelnde Selbstüberhebung des phantastischen „Lucifer", dem Uracte der Weltschöpfung, der Entstehung der Weltmaterie noch vorangehen lässt, da sie vielmehr nur begreiflich ist als Act des in der Materie webenden und schaffenden, aber durch die Materie *potentialiter* von der Gottheit abgelösten Naturgeistes. Will man dagegen, wie der biblische, wenigstens der alttestamentliche Gebrauch dieses Namens dies allerdings verstattet, den Namen des Satan, hierin mit der von der kirchlichen so weit abweichenden Lehre Schellings zusammentreffend, bereits auf den in jenen Urzuständen, deren Natur es ist, nur als vorübergehende und verschwindende zu existiren, annoch befangenen Naturgeist übertragen: so wird dann der Satan mit Recht als eine nothwendige Creatur bezeichnet werden dürfen, als eine zur Wirklichkeit der creatürlichen Welt, sobald die Schöpfung einer solchen einmal beschlossen ist, nach metaphysischer Nothwendigkeit gehörende. Als solche aber wäre er noch nicht im eigentlichen Wortsinne eine böse Creatur; er wäre nur, so zu sagen, die stoffliche Voraussetzung des Bösen, aber nicht das Böse, nicht das thätige Urprincip des Bösen selbst. Denn, um es noch einmal zu sagen, nicht die Verfinsterung der weltschöpferischen Imagination, sofern sie nach innerer Nothwendigkeit des Schöpfungsbegriffs als uranfängliches Dunkel, als Urnacht am Beginne des aus der Materie herauszugebärenden Weltendaseins eintritt: nicht diese ist an sich selbst das Böse, sondern aus ihr erzeugt sich das Böse, wenn es dem Strahle des göttlichen Liebewillens nicht gelingt, den Naturgeist, indem er ihn befruchtet zu weltbildender Thätigkeit, vollständig mit seinem eigenen Wesen zu durchdringen und so aus dem Dunkel in das Licht emporzuheben. Er, dieser Naturgeist, ist der Satan des Neuen Testamentes und der Kirchenlehre, sofern er diesem Eindringen des göttlichen Lichtes einen Widerstand entgegensetzt, und dadurch nicht nur für sich selbst in jenem Dunkel, in der Nacht der Unseligkeit zurückbleibt, oder vielmehr, in vorhin angedeuteter Weise, einer Lust, die stets wieder in Leid und

Grauen umschlägt, sich verknechtet, sondern, auf die sogleich näher zu bezeichnende Weise, auch den unter seiner Mitwirkung aus der Materie hervorgebildeten Creaturen die Signatur seiner ungöttlichen und widergöttlichen Productivität aufdrückt. Dass der Satan auch in dem Actus dieser seiner Productivität nicht eine selbstbewusste, selbstbewusst wollende Persönlichkeit ist, das versteht sich nach allem Bishergesagten von selbst. Er ist es so wenig oder weniger noch, als (§ 588) der materielle Naturgeist selbst, an welchem er nur als ein Accidens haftet, ähnlich wie bösartige Neigungen und Gewohnheiten an einer menschlichen Seele, die nicht nach ihrem ganzen Selbst dem Bösen anheimgefallen ist. Er ist und bleibt ein selbstloser, zwischen Dasein und Nichtsein, zwischen Einheit und Vielheit unsicher und unstät einhergeworfener Actus der Imagination, der eben nur in den unter seiner Mitwirkung in's Dasein tretenden Creaturen zu einer Art von Bestehen gelangt, in den unpersönlichen zu einem unpersönlichen, in den persönlichen zu einem persönlichen. Diese unentschiedene, so zu sagen in unaufhörlichem Sterben begriffene Halbexistenz wird, wer den Sinn von dem mythischen Bilde abzusondern versteht, auch in den Vorstellungen der Schrift und der Kirche herauszufinden wissen. Was über diesen Sinn hinausgeht, das kann von der Wissenschaft nur entweder als Mythus, oder als dogmatistische Irrung bezeichnet werden.

721. Was so sich vorbereitet in der Imagination, in dem spontanen Weben und Schaffen des materiellen Naturgeistes, ohne dessen Mitwirkung keine wirkliche Schöpfungsthat im Gebiete der Weltmaterie zu Stande kommt: das tritt überall zu Tage und bethätigt sich als leibhaftiges, beharrendes, nach allgemeinen Gesetzen der creatürlichen Natur beharrlich wirkendes Dasein in den natürlichen Dingen, welche aus dem Schöpfungsprocesse hervorgehen, dessen einer Factor dieser Naturgeist ist. Die Sünde der Phantasie, welche im Augenblicke der Schöpfungsthat von diesem Geiste begangen wird, wenn seine zeugende Thätigkeit, von dem durch den göttlichen Liebewillen ihr gestellten Ziele abirrend, der Verfinsterung des Bösen anheimfällt: sie schlägt nach innerer Nothwendigkeit in jene Eigenschaften und Zustände des creatürlichen Daseins aus, welche wir unter dem allgemeinen Begriff des N a t u r b ö s e n oder der K r a n k h e i t zusammenfassen können. Wie andere Eigenschaften und Zustände natürlicher Dinge, lebendiger und unlebendiger, so geben auch diese sich kund durch ihre Wirkungen im Causalzusammenhange des Creatürlichen. Das ihnen Eigenthümliche aber besteht darin, dass solche ihre Wirkungen, über das Maass hinaus, welches allem Creatürlichen durch die Nothwendigkeit seines Begriffes gesetzt ist (§ 710. 712 f.), den Charakter des U e b e l s, des W e h e s und der Z e r s t ö r u n g tragen.

722. Wiefern nun, in der hier bezeichneten Weise, das Böse der Natur, wie alles Böse, seinen vollständigen oder zureichenden Grund weder in der reinen Vernunftnothwendigkeit des Absoluten, dem ewigen Objecte des göttlichen Bewusstseins und Verstandes, noch in den freien Willensthaten der persönlichen Gottheit hat, sondern in der spontanen Productivität der aus der Region des innergöttlichen Daseins, aus dem Gemüthe der Gottheit in die Weltmaterie versetzten Naturkräfte: so erhellt eben hieraus die Berechtigung, die innere Wahrheit jener nicht ohne biblischen Grund in so manchen Vorstellungsweisen des kirchlichen sowohl, als auch des ausserkirchlichen Christenthums, doch stets in der Weise mehr der Sage, als in eigentlich dogmatischer, hervortretenden Anschauung, welche als den Urheber dieses Bösen den Satan und seine Dämonenschaar bezeichnet. Wiefern aber durch den Fortgang des Weltschöpfungsprocesses dieses Böse, welches, einmal entstanden, sich nicht sogleich aus dem Dasein der creatürlichen Welt vertilgen lässt, eingeordnet in den Organismus des Weltganzen, oder vielmehr überall nur in den Organismus der besondern Weltsphären, in deren Entstehungsprocessen solche Abirrung stattgefunden hat, für die wesentlichen und bleibenden Weltzwecke unschädlich gemacht ist: so tritt in eben diesem Zusammenhange auch jene den Worten der heiligen Schrift entstammende Anschauung (§ 595) in ihr Recht, welche den Satan und seine Dämonenschaar in den unzerreissbaren Banden der Materie und des materiellen Weltenbaues gebunden erblickt. Mit dem Gehalte dieser Vorstellung trifft ihrem wesentlichen Sinne nach jene Wendung des kirchlichen Dogma zusammen, welche dieses Böse in der ihm allenthalben anhaftenden Qualität des physischen Uebels als Strafübel für die uranfängliche und immer neu begangene Sünde der Creatur, der Creatur überhaupt und der Vernunftcreatur insbesondere bezeichnet.

Der Begriff des Bösen in der vernunftlosen Natur kann nicht anders als ununterscheidbar zusammenfallen mit dem Begriffe des natürlichen Uebels (§ 711), für alle die Lehren, in denen für den Begriff creatürlicher Spontaneität als Coefficienten des Schöpfungsprocesses der ihm gebührende Platz nicht ausgefunden ist. Ein empirisches Merkmal für ihn ist nicht gegeben, als eben nur in dem Dasein physischer Uebel über das Maass hinaus, innerhalb dessen solches Dasein als eine in dem Schöpfungsbegriffe als solchem liegende Nothwendigkeit zu erkennen ist (§ 713). Die Schwierigkeit, für solches Maass eine adäquate Begriffsbestimmung aufzustellen, diese Schwierigkeit wird stets

einem optimistischen Determinismus, wie der Leibnitz'sche, Vorschub leisten. Solche Denkweise ist auf dem Standpuncte, auf den sie sich stellt, eben so unwiderlegbar, wie unerweislich: unwiderlegbar, weil es für die Nothwendigkeit des physischen Uebels keine feste Grenze, sondern ein für allemal nur eine fliessende giebt, unerweislich, weil die Nothwendigkeit nur im Allgemeinen, im Grossen und Ganzen vorausgesetzt, aber nicht im Besondern und Einzelnen aufgezeigt und erwiesen werden kann. Doch ist, genauer angesehen, die auch von diesem Determinismus nicht bekämpfte, sondern ausdrücklich vertretene Annahme einer durchgehenden Verwendung des auch in der „bestmöglichen Welt" unvermeidlichen physischen Uebels zur Bestrafung des moralisch Bösen, dessen Sitz dort allein in die Vernunftcreatur verlegt wird, einem Eingeständniss gleichzuachten, dass nicht alles physische Uebel von vorn herein in gleicher Weise den Charakter der Nothwendigkeit trägt. Denn trüge es diesen Charakter, so ist nicht abzusehen, wie es Gegenstand einer von dem freien Schöpferwillen ausgehenden Anordnung werden könne, welche überall im Besondern und Einzelnen zwischen dem moralischen Uebel als Ursache und dem physischen als Folge einen realen Zusammenhang setzt. Der Begriff solches Zusammenhangs beruht in alle Wege auf der Voraussetzung der Zufälligkeit des physischen Uebels ganz eben so, wie des moralischen, überall eben im Einzelnen und Besonderen. Es unterscheidet sich also der optimistische Determinismus von dem auf seine letzten Gründe, jene Gründe, die allein in dem richtig aufgefassten Begriffe der innergöttlichen Natur zu finden sind, zurückgeführten Indeterminismus einer speculativen Freiheitslehre nur eben durch die Auffassung jenes realen Zusammenhangs. Dieser nämlich wird von dem Optimismus als ein willkührlich, nach Rücksichten einer angeblichen „Convenienz" durch den göttlichen Schöpferwillen geordneter angesehen. Von der auf den Begriff transscendentaler Freiheit sich begründenden Theorie aber wird er erkannt als ein in einer Nothwendigkeit, die jenseit solcher Willkühr liegt, begründeter; so dass an dieser eigentlich entscheidenden Stelle der Determinismus in Indeterminismus, der Indeterminismus zwar nicht in einen unbedingten, wohl aber in einen relativen Determinismus umschlägt.

Wie der Begriff des natürlichen Uebels durch die Phänomene der Unlust, des Leidens und des Schmerzes, so bezeichnet sich der Begriff des physich Bösen im Allgemeinen durch die Phänomene der Krankheit, dieses Wort allerdings in etwas weiterem Sinne genommen, als der sonst gewöhnliche. — Des Begriffs der Krankheit geschieht bei den Dogmatikern der Schule höchstens eine beiläufige Erwähnung, und dann stets nur in Bezug auf den Menschen, um sie für diesen, was wir als bedeutsam und wohlbegründet anzuerkennen keinen Anstand nehmen, als Folge des Sündenfalls zu bezeichnen. Wir finden dort (*Buddeus, Institut. theolog. p.* 601) die Stelle des Horaz von dem *audax Iapeti genus* angeführt; ohne jedoch dass der Wink beachtet würde, welcher daselbst in der Betonung eben der Krankheitserschei-

nungen vor andern Formen des physischen oder sinnlichen Uebels liegt, — ein unstreitig wohl aus der ächten ursprünglichen Gestalt des Mythus sich ableitender Zug. Eine sinnige Naturbetrachtung wird auch hier für die Theologie noch ganz andere Gesichtspuncte eröffnen, als die bisher ihr zugänglich gewesenen. Das Bereich von Lebenserscheinungen der organischen Natur, und der Natur überhaupt, wiefern sie an dem grossen Gesammtprocesse des Lebens Antheil hat, eben jener Erscheinungen, die wir unter dem Namen der Krankheit zusammenfassen, hebt sich für die genauere Beobachtung in sehr bestimmter Weise ab von den Erscheinungen des Uebels, welche als das Siegel der Endlichkeit von allem creatürlichen Dasein unabtrennlich sind. (Auch in der erwähnten Stelle des römischen Dichters ist nicht von Bedingtsein des Todes überhaupt durch Krankheit die Rede, nur von Beschleunigung desselben durch den Fluch der Krankheit.) Nicht diese Erscheinungen in ihrer einfachern Gestalt, wohl aber die Krankheitserscheinungen stellen sich der ethisch-religiösen Naturbetrachtung als ein Nichtseinsollendes dar, als Wirkungen eines bösartigen Princips, welches im Widerspruche mit dem Schöpfungsplane sich in die Schöpfung eingedrängt hat. Dafür hat bekanntlich auch der volksthümliche Glaube sie genommen, der in der Bibel seinen Ausdruck gefunden hat. Als Irrung ist in diesem Glauben nur dies zu bezeichnen, dass er das spontane geistige Thun, aus welchem die Krankheit stammt, das sündige Thun der Naturgeister, die sich in den Krankheitsphänomenen verleiblicht haben, als ein in diesen Phänomenen unmittelbar gegenwärtiges anschaut, da in Wahrheit vielmehr dasselbe allerorten, wo solche Phänomene auftreten, bereits der Vergangenheit des Schöpfungsprocesses angehört, die Phänomene als solche aber ganz eben so, wie die Bewegungserscheinungen des gesunden Naturlebens, sowohl nach ihrer Innenseite, als nach ihrer Aussenseite der Gesetzlichkeit und dem streng mechanischen Causalzusammenhange des Naturprocesses unterliegen. — Es liegt etwas Wahres darin, wenn Schleiermacher (in der Abhandlung über den Unterschied von Naturgesetz und Sittengesetz) den Grund der Krankheit in einem Mangel an Gewalt des organischen Princips über die allgemeinen Naturkräfte und Naturprocesse, oder beziehungsweise des animalischen Organisationsprincips über das vegetative, setzen zu dürfen glaubt. Nur ist gegen diese Erklärung dasselbe zu erinnern, wie gegen die Erklärung der Sünde aus einer *causa deficiens,* der wir auch ihrerseits bei diesem Theologen begegnen. Sie ignorirt das positive Moment einer von ihrem Ziele abirrenden Productivität und hält sich nur an die negative Seite der Erscheinung, an das so hier, wie dort, überall bemerkbare Minus in dem Wirken der Kräfte höherer Ordnung, im Gegensatze der niederen Naturkräfte. Dass aber der Grund solches Minus ein positiver ist, nicht ein Zuwenig in dem Wirken der höheren, sondern ein Zuviel in dem Wirken der niederen Kräfte: das wird man am leichtesten gewahr bei Beobachtung der im engern Sinne so genannten Krankheitsphänomene, welche, auch bei normaler, gesun-

der Ausprägung des Gattungscharakters, dem lebendigen Einzelorganismus Schmerz und Tod, die Gefahr der Zerstörung und des Untergangs bringen allein durch Berührung mit widrigen Einwirkungen der Aussenwelt. — Neben diesen sind jedoch in den Begriff der Krankheit einzuschliessen auch jene Gattungsnaturen, in deren Auswirkung die Kräfte des gesunden Lebens nicht von vorn herein ihr richtiges Gleichgewicht so nach Innen wie nach Aussen gewonnen haben. Derartige Krankheitserscheinungen, ausgeprägt in Gestaltungen und Zuständen organischer Gattungen, welche alsbald durch sie selbst ihren Untergang fanden, mögen in kolossalem Maassstab in der Urzeit der irdischen Schöpfungsregion vorgekommen sein. In einigen der auch jetzt noch bestehenden Gattungen sind sie zu perennirenden geworden und ihrerseits, da sie ohne noch gewaltsamere Zerstörungsprocesse nicht zu entfernen waren, in die naturgesetzlich festgestellte Ordnung eingefügt, woselbst sie denn allerdings unvermeidlich wiederkehrende Störungen im Besonderen und Einzelnen vielfach mit sich bringen. Die begriffliche Grenze zwischen der einen Art des Naturbösen und der anderen ist eine fliessende: nur eine noch um einige Grade gesteigerte Intensität der Krankheitspotenz, und das Geschöpf ist auch seinem Gattungscharakter nach ein dem Princip des Verderbens, der Macht des Bösen anheimgefallenes. (Man denke sich z. B. die Anlage zur Hundswuth nur durch einige leise Modificationen des Gattungscharakters einer Hunderasse in der Weise fixirt, dass dadurch die gesunde Anlage des Organismus vollständig überwuchert wäre, so dürfte wohl keine Frage sein, dass solche Rasse dann zu einem eigentlichen Giftthier geworden wäre.) Abgesehen aber von solchen in gewissen creatürlichen Substanzen, z. B. in den pflanzlichen und thierischen Giften, verselbstständigten Krankheiten, darf die Unselbstständigkeit ihrer Daseinsweise, das Zurückgedrängtsein in die Gestalt der Potentialität, aus welcher die Krankheit nur nach Gesetzen eines streng abgemessenen Causalzusammenhangs in die Erscheinung tritt, als Wirkung der Macht angesehen werden, welche der schöpferische Liebewille im Fortgange des Schöpfungsprocesses mehr und mehr über die widerstrebenden Potenzen gewonnen hat. Dieselben sind inmitten der Naturordnung wie gefesselte Geister, die aus ihrem Gefängnisse entlassen werden, nur um dasselbe mit einem anderen zu vertauschen.

Der biblischen Mythen, durch welche das so eben von uns gebrauchte Bild noch eine ausdrückliche Autorisation gewonnen hat, ist bereits in einem früheren Zusammenhange (§ 595) gedacht worden. In der kirchlichen Dogmatik ist diesen Bildern der Sage eine eigentliche Folge nicht gegeben; auch würde es nicht leicht gewesen sein, ihrem Inhalte im verstandesmässigen Zusammenhange der Glaubenslehre die angemessene Stellung aufzufinden. Dagegen hat der Gedanke, welcher jenen Bildern zum Grunde liegt, in einem Sinne, welcher die Beachtung auch der strengen philosophischen Wissenschaft verdient, fortgewuchert in den gnostischen und theosophischen Lehren älterer

und neuerer Zeit, und es haben dieselben, wenn sie sich auch von der manichäischen Irrung, die sich so leicht an diesen Gedanken knüpft, nie ganz frei gemacht haben, dennoch durch die fortwährende Pflege jenes Gedankens und durch seine allmählige Läuterung von den Nebengedanken des gröberen Dualismus sich ein Verdienst erworben, welches von keiner theologischen Speculation übersehen werden darf, der es ernstlich um die endliche Herstellung der vollen sittlichen Reinheit ihres Gottesbegriffs zu thun ist. Durch die Anknüpfung an den Begriff der „Phantasey“ ist namentlich bei Jakob Böhme das Grosse erreicht, dass dem Späherauge dieses Sehers, dessen Klarheit im Durchschauen des Mysteriums der göttlichen Natur eine Wirkung der Reinheit seines Herzens ist, und dass dem Blicke, welcher diesem Auge in die Tiefen folgt, die ihm zuerst sich aufgethan haben, die Möglichkeit klar wird, die allen Andern sich verschliesst, das Böse der creatürlichen Natur aus einer von dem selbstbewussten Liebewillen der Gottheit real unterschiedenen Quelle abzuleiten, ohne doch diesem Quell eine Persönlichkeit anzudichten, mit deren Begriffe der eben erwähnten Irrung Thüre und Thor geöffnet würde. „Es giebt giftige Thiere und Würmer, aus der grimmen Eigenschaft, nach dem Centro der finstern Welt gestaltet, welche auch nur begehren im Finstern zu wohnen und sich vor der Sonne verbergen. Ferner findet man viele Creaturen, welche der *Spiritus mundi* aus dem Reiche der Phantasey gebildet hat, als da sind Affen und dergleichen Thiere und Vögel, welche nur Possen treiben, auch wohl andere Creaturen plagen und beunruhigen, also dass je eines des andern Feind ist und alles gegen einander streitet.“ In derartigen Aeusserungen, deren bei Böhme, namentlich in seinem frühesten Werke, eine grosse Menge sich findet, sie sämmtlich in bester Uebereinstimmung mit der Gesammtheit seiner Welt- und Gottesanschauung, tritt der Begriff zu Tage, auf den es hier ankommt: der Begriff einer Unmittelbarkeit des Umschlagens der von ihrem wahren, durch den schöpferischen Liebewillen ihr gestellten Ziele abirrenden Productivität des imaginirenden Naturgeistes in eine fixirte Leiblichkeit, eine todte oder eine lebendige, je nach der Stufe, in die der productive Act fällt, welche in ihren bösartigen Eigenschaften die Signatur ihres Ursprungs trägt. Solche Signatur ist in allen wirklichen Geschöpfen eine dem geistig geschärften Blicke, dem „entsiegelten Auge der hellgebornen, heitern Joviskinder“ unmittelbar erkennbare; erkennbar durch den ausdrücklichen Gegensatz zu den Spuren göttlicher Herrlichkeit, wodurch die in dem Act ihrer Schöpfung wohlgelungene Creatur ihre Abkunft aus der inwohnenden lebendigen Natur der Gottheit beurkundet, durch den ästhetischen Charakter der Hässlichkeit in seinen verschiedenen Abstufungen von dem dämonisch Grauenhaften und Gespenstischen bis herab zu dem nur physisch Ekelerregenden und Widrigen. — Allerdings kann, bei der Aeusserlichkeit der Mächte, welchen das creatürliche Dasein nach der einen Seite preisgegeben ist, ein derartiger Charakter, oder vielmehr nur ein mit

eigentlicher, unmittelbar dem schöpferischen Naturquell entstammender Hässlichkeit leicht zu verwechselnder, im Einzelnen und Besondern an der Creatur, der er anhaftet, das Werk auch nur des Zufalls sein. Wo aber die Hässlichkeit der Creatur als Eigenschaft eines Gattungscharakters auftritt, da hat sie, als so zu sagen physiognomischer Ausdruck für das Wesen des Bösen, eine entsprechende Bedeutsamkeit, wie ihr gegenüber für die im Acte ihrer Schöpfung vollständig gelungenen Creaturen deren Schönheit. Es ist eine der Grundvoraussetzungen unsers Schöpfungsbegriffs, dass die Herrlichkeit der vorcreatürlichen Natur, sie, die wesentlich gebunden ist an die Lebendigkeit, an die unablässige Beweglichkeit dieser Natur (§ 516), in dem Chaos der urgeschaffenen Weltmaterie (§ 556) erlöschen muss; dass aber dem gegenüber die Auswirkung der Urbilder zu der im Elemente der Materie zu verwirklichenden Schöpfung, dass, sage ich, solche Auswirkung im göttlichen Verstande durch die nämliche Imagination erfolgt, deren Grundeigenschaft die „Herrlichkeit" ist. Dem entsprechend nun wird auch die durch das Eindringen des göttlichen Schöpferwillens der Weltmaterie entlockte Regsamkeit des Naturgeistes sich, da auch sie von der Natur der Einbildungskraft ist, an keiner Stelle ihres productiven Wirkens gleichgiltig verhalten können gegen dieses göttliche Grundattribut. Anhebend mit einer zufolge der Lostrennung von ihrem Urquell unvermeidlichen Verdunkelung (§ 716), wird sie entweder, dem göttlichen Willen widerstrebend, in dem uranfänglichen Dunkel beharren (*ἐν τῇ σκοτίᾳ — ἕως ἄρτι*, 1. Joh. 2, 9), oder sie wird auf's Neue sich durchstrahlen lassen von dem Lichte der Herrlichkeit des vorcreatürlichen Gottes (*ἡ σκοτία παράγεται, καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει*, ebendas. 8, vergl. Joh. 1, 5. Jes. 9, 1). Welchen Charakter aber solchergestalt das die beharrenden Gestalten und die vorübergehenden Erscheinungen der creatürlichen Natur ausgebärende Princip annimmt: derselbe geht nach innerer Nothwendigkeit in die Geburten über; nach eben jener inneren Nothwendigkeit, zufolge deren wir auch den Charakter der productiven Imagination des persönlichen Menschengeistes sich den Producten der von dieser Imagination in der Qualität des Talentes und des Kunstgenies geleiteten Menschenhand mittheilen sehen, da es so hier wie dort die Natur der zeugenden Wesenheit ist, in ihren Erzeugnissen bei sich selbst zu bleiben (Matth. 12, 33). — Dies eben, dieser Abglanz vorcreatürlicher Herrlichkeit an dem materiellen Geschöpfe, der allenthalben mit dem Gelungensein des Geschöpfes in gleichem Verhältnisse steht: dies wohl vor Allem ist es, was die alte Glaubenslehre mit dem Ausdrucke *vestigium Dei* oder *Divinitatis* hat bezeichnen wollen, welches nach ihr auch den untermenschlichen Creaturen eingedrückt ist, in dem Menschen aber, in der Vernunftcreatur sich steigert zu wirklicher Ebenbildlichkeit. Mit gleicher Nothwendigkeit aber, wie der Abglanz der Herrlichkeit, das heisst wie die erhabene und die anmuthige Schönheit in denjenigen Creaturen, welche aus der zu vollem Einklang zusammenstimmenden Schöpferthätigkeit des

göttlichen Willensgeistes und des materiellen Naturgeistes hervorgehen, mit gleicher innerer Nothwendigkeit wird auch die in dem Momente eines schöpferischen Actes beharrende oder neu erfolgende Verdunkelung oder Abirrung der Imagination des Naturgeistes dem Erzeugnisse *ihre* Spur eindrücken. Was Marc. 7, 15 ff. vom Menschengeiste gesagt ist: das Entsprechende gilt auch vom Naturgeiste. Und damit nun erwächst für die speculativ-theologische Naturbetrachtung der Begriff jener negativ ästhetischen Eigenschaften creatürlicher Dinge, welche wir unter dem biblischen Terminus eines ὑστεροῦσϑαι τῆς δόξης τοῦ ϑεοῦ (Röm. 3, 23) zusammenfassen können; eben so wenig erklärbar aus dem Mechanismus physischer Ursachen und Wirkungen, wie die solcher Hässlichkeit gegenüberstehende Naturschönheit; eben so geistiger Natur, wie letztere, obgleich auch ihrerseits überall haftend an den sinnlichen Momenten der äussern körperlichen Erscheinung. Nur dem ästhetischen Sinne, dieser receptiven Gegenseite der productiven Imagination in dem Vernunftgeschöpfe, nicht den leiblichen Sinnen als solchen vernehmbar, noch dem die Wahrnehmungen dieser Sinne in einen mechanischen Zusammenhang hineinarbeitenden Verstande, sind diese Eigenschaften allerorten in den creatürlichen Dingen, an welchen sie erscheinen, die Signatur des Bösen, und ihr Ursprung ist aus der Sünde, obwohl nicht aus der Sünde einer selbstbewussten, persönlichen Creatur. — In eben diesem Sinne, wenn auch noch nicht mit voller wissenschaftlicher Klarheit, sind die hier in Rede stehenden Erscheinungen bereits von der Mystik eines Böhme und der ihm geistesverwandten intuitiven Denker aufgefasst worden, und nur in solcher Fassung findet die Lehre von der Einwirkung des Satan und der finsteren Dämonenwelt auf die Naturschöpfung, die bei diesen Männern eine ganz anders lebendige Bedeutung als in dem äusserlichen und buchstäblichen Zusammenhange des kirchlichen Dogma hat, ein richtiges Verständniss.

723. Jedweder einzelne Schöpfungsact, ausserdem dass er das zusammengesetzte Ergebniss ist einer göttlichen und einer aussergöttlichen Thätigkeit, ist überdies bedingt durch die Ergebnisse der ihm vorangehenden Acte, sofern dieselben in das Erzeugniss, welches aus ihm hervorgeht, als inwohnende Momente, als Eigenschaften oder Anlagen seiner Natur einzutreten die Bestimmung haben. Hieraus erklärt es sich, dass im ganzen Bereiche der creatürlichen Natur das Böse sich dem Guten in den mannichfaltigsten Mischungsverhältnissen beigemengt und mit ihm in Eins gesetzt findet. Das Böse der unteren Schöpfungsstufen kann innerhalb jener kosmischen Gesammtorganismen, deren jeder sich (§ 599 f.) zu einer lebendigen Einheit in sich selbst zusammenschliesst, nicht so vollständig abgehalten werden von den höheren, dass es nicht auf irgend eine Weise Eingang finden müsste in die Substanz derselben. Ein Hemmungsgrund für

den Fortgang des Schöpfungsprocesses, ein Bestimmungsgrund für den göttlichen Liebewillen, diesem Fortgange Einhalt zu thun und eine einmal vorhandene Schöpfungssphäre auf niederer Daseinsstufe zurückzuhalten, dergestalt dass sie zu ihrer Umgebung fortan nur in äusserlicher, und nicht auch in innerlicher Beziehung steht, wird das Böse nur in solchen Fällen werden, wo die Verderbniss sich als eine so weitgreifende herausstellt, dass die Erreichung des höchsten Schöpfungszweckes dadurch für den Bruchtheil der Weltsubstanz, die in diese Sphäre eingegangen, zu einer Unmöglichkeit geworden ist.

Die evangelischen Gleichnisse, welche nach Marc. 4 in noch reicherer Auswahl das dreizehnte Capitel des Matthäusevangeliums enthält, pflegen, zufolge der authentischen Deutung, die für einen Theil derselben dort sogleich beigegeben ist, gemeiniglich nur bezogen zu werden auf die Geschicke, welche innerhalb der Menschenwelt die Predigt des göttlichen W o r t e s erfährt. In der That jedoch sind dieselben tiefer angelegt, und man würde ihren wahren Gehalt nur unvollständig erfassen, wenn man sich in der Aufsuchung ihres Sinnes an die Worte jener Deutung binden wollte. Sie gelten ohne Zweifel a u c h vom göttlichen „Worte"; immer jedoch nur, wiefern von demselben vorausgesetzt wird, dass dadurch wirkliche Lebenskeime in die Seelen der Hörenden eingestreut werden. Eben deshalb aber leiden sie vollständige Anwendung auf jedwede schöpferische That in jeder Gestalt und unter jeder Voraussetzung. Sie handeln von den durch den göttlichen LiebeWillen in der creatürlichen Substanz erzeugten Lebenskeimen in Bezug auf ihr Verhältniss zu den Mächten des äussern materiellen Daseins, — sie handeln davon ganz im Allgemeinen, ohne Beschränkung auf eine besondere Lebenssphäre. Und so dürfen wir denn ihre Geltung auch nicht beschränken auf das was in der Menschenwelt vorgeht. Sie leiden ganz eben so Anwendung auf die Mischung des Guten und des Bösen auch in der äusseren Natur; sie stellen in den prägnantesten Wendungen nichts Geringeres dar, als den allgemeinen Hergang des Schöpfungsprocesses in Bezug auf den Gegensatz von Gut und Bös. Sie weisen durch den Gebrauch von Bildern, die aus dem Naturleben entlehnt sind, ausdrücklich darauf hin, dass wir unter einem und demselben Gesichtspuncte der Betrachtung alle die unserm Verstand oft so räthselhaften Erscheinungen zuzammenzufassen haben, welche in beiden Daseinsgebieten, dem natürlichen wie dem geistigen, auf eine Mischung der Gegensätze hindeuten, welche wir, wenn sie uns im Gebiete des Geisteslebens begegnen, mit dem Namen der ethischen zu bezeichnen pflegen. Wie das menschliche Bewusstsein, ganz eben so ist die urgeschaffene Weltmaterie einem Acker zu vergleichen, in welchen der göttliche Säemann seinen Samen einstreut. Die Beschaffenheit des Bodens ist von vorn herein, von den ersten kosmogonischen Ereignissen an, eine sehr verschiedenartige. Freilich ist diese Beschaffenheit

nicht überall eine so beharrende, wie bei einem wirklichen Feldacker. Sie modificirt sich überall in der lebendigen Natur durch deren perennirende Selbstthätigkeit eben beim Aufnehmen des Samens; aber genau das Entsprechende findet ja, und zwar noch in gesteigertem Maasse, auch im menschlichen Gemüthe statt beim Aufnehmen des „Wortes.“ — Deutlicher noch, als in dem auch bei Marcus vorgetragenen, wird in dem vom Verf. des ersten Evangeliums (Matth. 13, 24 ff.) hinzugefügten Gleichnisse durch das Bild des zweiten Säemanns, welcher den Samen des Unkrauts einstreut, die sündigende Potenz des Naturgeistes bezeichnet. Die Angabe des Grundes aber, welcher dem Säemann des guten Samens in den Mund gelegt wird für das einstweilige Dulden und Stehenlassen des Unkrautes: sie ist ausdrücklich darauf berechnet, den Gesichtspunct der allein wahrhaften Theodicee hervortreten zu lassen, nach welchem die vorläufige Duldung des Naturbösen ganz ebenso, wie die der menschlichen Sünde, als die nothwendige Bedingung eines jeden Schöpfungsprocesses erkannt wird, in welchem es überhaupt zu realen Ergebnissen kommen soll.

724. Gleich allen andern lebendigen Creaturen sind in jeder denkbaren Schöpfungssphäre auch die Träger der Vernunftanlage, die zur Verwirklichung des höchsten Schöpfungszweckes bestimmten Geschöpfe, nach der leiblichen und sinnlich seelischen Naturgrundlage ihres persönlichen Daseins, als Geschlechter, als Gattungen, Erzeugnisse, mechanisch und teleologisch bedingte Erzeugnisse des Schöpfungsprocesses, der sich aus dem Wirken entgegengesetzter Factoren, eines göttlichen und eines creatürlichen, zusammensetzt. Auch für sie tritt demzufolge, noch vor aller selbstbewussten Willensthat und vor der im engern Sinne mit dem Namen der sittlichen zu bezeichnenden Lebensentwickelung, welche in einer Reihe solcher Willensthaten vor sich geht, die doppelte Möglichkeit des Guten und des Bösen ein; des Guten und des Bösen noch nicht sogleich als selbstbewusster Freiheitsthaten, sondern zunächst eben nur als natürlicher Eigenschaften, durch entsprechende Merkmale bezeichnet, wie bei den unbewussten Naturgeschöpfen. Für das Gute und für das Böse, welches durch selbstbewusste Willensthat zur ethischen Grundqualität der Persönlichkeit ausgeprägt wird, bildet auch dieses als Gattungsqualität der Vernunftcreatur anhaftende Böse und Gute nur, als stoffliches Element, die substantielle Voraussetzung, nicht anders, wie durch die ganze Reihe der Schöpfungsacte hindurch das Böse und das Gute der untern Schöpfungsstufen für das Gute und das Böse, welches auf den oberen seine Verwirklichung erwartet.

725. In diesem Begriffe eines Bösen, welches, in unbestimmbar

mannichfaltigen Mischungsverhältnissen mit dem gleichzeitig in demselben Subjecte zur Verwirklichung gelangenden Guten, als beharrende Grundqualität eingeht in den Gattungscharakter eines lebendigen Geschlechtes von Vernunftcreaturen, stellt sich uns schon hier die allgemeine metaphysisch-theologische Bedingung der Möglichkeit für den Inhalt jenes Dogma dar, welches, von der Theologie der Kirche zur Bezeichnung der sittlichen Beschaffenheit des irdischen Menschengeschlechtes ausgeprägt, in dem Begriffe der erblichen Sünde dieses Geschlechts sich zusammenfasst. Wir haben hier noch nicht sogleich von jenem Dogma selbst, noch nicht von dem ganzen Umfange des zum Theil noch in anderer Weise bedingten Inhalts zu handeln, welchen die Kirchenlehre, auch hier den gegebenen Inhalt einer sittlich-religiösen Erfahrung zu verstandesmässiger Erkenntniss verarbeitend, in ihr Dogma hineingelegt hat. Nur eine vorläufige Rechtfertigung desselben liegt in dem hier gewonnenen Ergebnisse, zugleich mit den Momenten, aus welchen sich die wissenschaftliche Nothwendigkeit einer Fortbildung und theilweise einer Umgestaltung des Begriffs der Erbsünde für uns im Nachfolgenden ergeben wird.

Wenn wir es im Gegenwärtigen für sachgemäss erachtet haben, die allgemeine, aus allgemeinen theologischen Principien geschöpfte Erörterung über das Wesen der Sünde und des Bösen von der besonderen empirischen Betrachtung der Sünde und ihrer Folgen im Umkreise des irdischen Daseins und des Menschenlebens abzutrennen, so hatten wir dabei ganz besonders den Vortheil im Auge, welchen solches Verfahren gewährt für das wissenschaftliche Verständniss eines Begriffs, von dem die christliche Glaubenslehre, ohne sich selbst aufzugeben, nicht ablassen kann, der aber doch dabei nicht aufgehört hat, durch den innern Widerspruch, an welchem seine bisherige Fassung leidet, jedem philosophischen Erkenntnissstreben Anstoss zu geben. Mehr vielleicht, als irgendwo sonst, kommt beim Begriffe der Erbsünde, wenn die ächte, philosophisch-theologische Wissenschaft sich mit ihm versöhnen soll, darauf an, dass auch der blosse Schein vermieden werde, als nehme die Wissenschaft ihn nur äusserlich aus der Erfahrung, oder gar nur aus historisch festgestellter Satzung auf. Dringender, als irgendwo, ist hier das Interesse, die Einsicht in die Möglichkeit der Thatsache festgestellt zu sehen unabhängig von der Anerkennung ihrer Wirklichkeit. Es ist dieses Interesse für uns ein doppelt dringendes, aus dem Grunde, weil eben hier die Schwierigkeit, die auf den bisherigen Standpuncten, theologischen sowohl, als auch philosophischen, solcher Einsicht entgegenstand, zu Auffassungen der Thatsache verleitet hat, welche wir nicht umhin können, als dem Begriffe derselben und dem wirklichen Thatbestande unangemessene an-

zusehen. Der Rationalismus, der eben auch nichts anderes als Dogmatismus ist, nur ein in entgegengesetzter Richtung von dem kirchlichen sich entwickelnder, hat das Vorurtheil verbreitet, dass, wenn die Möglichkeit der Erbsünde erklärt werden soll, dies nur dadurch geschehen könne, dass ihre Nothwendigkeit nachgewiesen werde. Solche Aufgabe haben sich demzufolge denn auch die am meisten speculativen unter den modernen Bearbeitern der Glaubenslehre gestellt. Schleiermacher sowohl als auch Rothe stehen mit ihrer Ansicht über das Wesen der Erbsünde, ungeachtet ihrer Rückkehr zur kirchlichen Terminologie, ganz auf Seiten des Rationalismus. Aber die Erbsünde als eine Nothwendigkeit darstellen, heisst, ihren Charakter als Sünde verleugnen: diese Wahrheit wird das christliche Glaubensbewusstsein, nicht das dogmatisch reflectirende nur, sondern auch das unmittelbar religiöse, stets jenen modernen Theorien entgegenhalten. Dabei jedoch weiss dieses Bewusstsein seinerseits von der Voraussetzung der Freiwilligkeit im Begriffe der ersten Sünde zur Vorstellung ihrer Erblichkeit eine andere Brücke nicht zu schlagen, als durch die Annahme eines göttlichen Machtwillens, welcher die einmalige sündige That durch den Fluch bestraft, dass sie „fortzeugend Böses muss gebären.“ — Ueber dieses Dilemma ist, man stelle sich an wie man wolle, anders nicht hinwegzukommen, als durch die Anerkenntniss einer „transscendentalen Freiheitsthat“, einer spontanen Werdethat solcher Art, wie Kant sie bei dem von ihm aufgestellten Begriffe eines „radicalen Bösen“ im Innern der Menschennatur (§ 689) offenbar vorausgesetzt hat, einer Werdethat, welche nicht dem Individuum, sondern dem Geschlechte das Dasein giebt. Es war im Zusammenhange der Philosophie dieses Denkers, auf dem Standpuncte seines subjectiven Idealismus, ganz folgerecht, dass diese Voraussetzung ein schlechthin Letztes blieb, wofür jeder Versuch einer weiteren Erklärung als vergeblich und unzulässig bezeichnet ward. Für uns dagegen ist hier die Aufgabe dahin gestellt, nicht die That selbst zu erweisen, wohl aber die Möglichkeit einer solchen That, ihre Möglichkeit nicht für das irdische Menschengeschlecht allein, sondern für jedwedes in irgend welcher Region der materiellen Schöpfung aus Voraussetzungen, welche allen diesen Daseinssphären unter einander gemeinsam sind, hervorgehende Geschlecht von Vernunftcreaturen; sie, diese Möglichkeit, als inbegriffen aufzuzeigen in dem Gesetze der Nothwendigkeit des kosmogonischen Processes. Nur mittelst einer durchgeführten Verallgemeinerung des Begriffs solcher Werdethaten war diese Aufgabe zu lösen. So wenig, wie das Menschengeschlecht unter den übrigen, in andern Schöpfungsregionen vorauszusetzenden Geschlechtern von Vernunftwesen, eben so wenig kann in Bezug auf die Bedeutung jener Werdethaten, durch welche die sittliche Beschaffenheit solcher Geschlechter entschieden wird, die Vernunftcreatur als solche einsam stehen. Die Möglichkeit des Bösen als einer Eigenschaft des Gattungscharakters wird in Ansehung dieser Creatur nur dann begreiflich, wenn sie es zugleich in Ansehung aller an-

dern Gattungscharaktere lebendiger Wesen, ja wenn sie es in Ansehung aller unmittelbaren Erzeugnisse des Schöpfungsprocesses als solcher wird. Dies nun eben ist es, worauf unsere bisherige Darstellung hinzuwirken suchte. Wie wenig damit, auch wenn solche Leistung ihr gelungen wäre, die Probleme schon vollständig gelöst sind, welche der kirchliche Lehrbegriff in das Dogma von der Erbsünde und in die damit zunächst zusammenhängenden Lehren hineingelegt hat, das wird die Folge zeigen. Aber der Grund zu einer mit dem Geiste jenes Dogma, wenn auch nicht mit seinem Buchstaben, vollständiger als die bisherigen Versuche übereinstimmenden Lösung ist damit allerdings gelegt.

Gegen den Ausdruck Erbsünde, von dem sittlichen Gebrechen einer Gattung gebraucht, hat bekanntlich Zwingli Protest eingelegt. Er hat dafür den Ausdruck Krankheit, „Gebresten", substituirt wissen wollen, und viele Neuere pflegen ihm hierin beizustimmen. Der Grund der Abneigung gegen jenes Wort liegt einerseits in der richtigen Einsicht, dass Sünde ohne eigene Causalität der Creatur undenkbar ist, anderseits in dem Mangel entsprechender Einsicht in die Natur einer nur spontanen, nicht im eigentlichen Wortsinn freien Causalität. Nach der allgemeinen Bezeichnung, die wir oben von dem Begriffe der Sünde gegeben, dürfte für uns kein Bedenken sein, das Wort auch in diesem Zusammenhange beizuhalten; natürlich ohne die parallele Anwendung des Wortes Krankheit auszuschliessen. Anders aber verhält es sich mit dem Worte „Schuld", wie aus dem Nächstfolgenden hervorgehen wird; weshalb wir denn auch die Folgerung, dass schon aus der Erbsünde als solcher ein *reatus coram Deo* hervorgehe, allerdings, hierin mit dem genannten reformatorischen Lehrer entschieden zusammengehend, auch unserseits ablehnen müssen.

726. Wiefern es nun aber im Begriffe des Vernunftwesens liegt, dass die einzelnen Lebensacte eines solchen als eines solchen sich noch in anderer Weise, als bei andern lebendigen Creaturen, durch Spontaneität vermitteln, nämlich durch das Zusammengehen der Triebkräfte in der Einheit des Selbstbewusstseins und die hieraus erwachsende Wahl- oder Willensfreiheit (§ 654): so folgt, dass in einem Geschlecht, wo die Sünde in der hier bezeichneten Weise als Gattungseigenschaft, als Erbsünde Platz ergriffen hat, diese Gestalt der Sünde ihrem eigentlichen Wesen nach zugleich die Bedeutung einer Potenz, einer realen Möglichkeit zu der Sünde haben wird, welche vorzugsweise vor andern, und von Einigen ausschliesslich, mit dem Namen der Sünde bezeichnet wird: der Thatsünde des individuellen, persönlichen Vernunftgeschöpfs. Mit diesem Ausdruck nämlich (*peccatum actuale*) pflegt man, nach Vorgang der protestantischen Kirchenlehre, alle Sünden der vernünftigen Einzelwesen zu bezeich-

nen, fürerst noch ohne ausdrückliche Unterscheidung der Sünde als beharrender Qualität oder Zuständlichkeit auch in diesen Einzelwesen von der zeitlich vorübergehenden That oder Handlung, während dem gegenüber der Ausdruck *peccatum habituale* nur der Erbsünde des Geschlechtes vorbehalten wird. Es rechtfertigt sich dieser Wortgebrauch durch den Umstand, dass in jedem solchen Einzelwesen auch das Beharrende, sofern es ein ihm eigenthümliches ist, durch That und Handlung, durch die Werdethat des Willens hindurchgehen muss, und so sich darstellt als ein durch Spontaneität, durch die Freiheit des Willens noch in anderer Weise, als die Erbsünde, Vermitteltes.

Die schulmässige Eintheilung der Sünden in *peccata habitualia* und *actualia* rührt, wie die meisten derartigen Eintheilungen, erst von der scholastischen Ausbildung der Lutherischen Dogmatik her, so vielfach auch schon in der frühern Theologie das Verhältniss der Erbsünde zu der von dem einzelnen Menschen verschuldeten Sünde ein Gegenstand ausdrücklicher Speculation gewesen war. Dem logischen Sinne dieser Eintheilung scheint es beim ersten Anblick nicht zu entsprechen, wenn von den ältern Dogmatikern alle Sünden der Einzelnen auf die Seite der *peccata actualia* gestellt werden, da die Absicht dabei doch ohne Zweifel nicht diese ist, in Abrede zu stellen, dass nicht auch in den Einzelnen die Sünde, die bestimmte, durch freie That verschuldete Sünde zu einer bleibenden, ja unter Umständen zu einer schlechthin unvertilgbaren Eigenschaft werden kann. Indess wird man keinen Anstand nehmen, diese logische Ungenauigkeit zu übersehen, wenn man gewahr wird, wie jene Eintheilung einem realeren Interesse ihren Ursprung dankt und eine gediegene Anschauung im Hintergrunde hat. Das Leben des persönlichen Vernunftwesens ist perennirender Actus, während das Dasein der Gattung als solcher, diesem Actus gegenüber, nur Potenz ist. Dies meinen ohne Zweifel hier diese Ausdrücke, und in sofern können sie als ganz correcte angesehen werden, während es dagegen entschieden incorrect sein würde, der Sünde des Einzelnen, sofern sie in seinem Innern haftet, einen so zu sagen geringern Grad von Wirklichkeit zuzuschreiben, als der in äusserer That zur Erscheinung kommenden.

727. Die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes, so wie eines jeden möglichen Geschlechtes von Vernunftwesen, bringt es mit sich, dass der Gegensatz von Gut und Bös, sofern er sich im Dasein und Leben der persönlichen Glieder des Geschlechts durch Thaten und Handlungen, und in Folge derselben durch beharrende Eigenschaften bethätigt, eine Bedeutung ausdrücklich für das Selbstbewusstsein des Einzelnen gewinnt; dass er, was gleich viel sagt, dem Selbstbewusstsein gegenständlich, ein Inhalt der Erfahrung

des Selbstbewusstseins wird. Doch kann dies, der Natur des creatürlichen Werdeprocesses zufolge, nicht in der Weise geschehen, dass das Wesen des Guten und ihm gegenüber das Wesen des Bösen und der Sünde mit gleicher Klarheit und Vollständigkeit, wie in welcher wir sie beide als Gegenstand, als gegenständlichen Inhalt des göttlichen Bewusstseins zu denken haben, von vorn herein, sogleich in dem Momente seiner Entstehung, dem creatürlichen Bewusstsein als sein Gegenstand mitgetheilt oder eingepflanzt wäre. Vielmehr, das Bewusstsein von Gut und Bös ist seinerseits für jede einzelne creatürliche Persönlichkeit ein in einem stetig fortdauernden Werdeprocesse begriffenes; parallel dem nie abgeschlossenen Werdeprocesse jeder einzelnen Persönlichkeit. Es ist ferner überall in eigenthümlicher Weise specificirt durch den Inhalt dieser Werdeprocesse; stets neuer Verdunkelung ausgesetzt durch die Sünde, welche den Charakter als Thatsünde nur durch die ihr parallelgehende Spiegelung in diesem Bewusstsein annimmt. Zu der Klarheit dagegen, in welcher es zu einem adäquaten Ausdruck des an sich Guten und des an sich Bösen wird, nicht blos in Gestalt abstracter Allgemeinheit, sondern in der durchaus individuellen und specifischen, welche dem specifischen Charakter der geistigen Persönlichkeit als solcher (§ 705) entspricht: zu dieser Klarheit läutert es sich nur allmählig hinauf, im engsten Zusammenhange mit dem Processe geistiger Wiedergeburt (§ 703). In dieser unendlich bildsamen, unendlich verschiedenartig sich specificirenden Gestalt bezeichnet die Glaubenslehre, nach Vorgang der Schrift, das sittliche Selbstbewusstsein des Vernunftwesens mit dem Namen des G e w i s s e n s (*συνείδησις*).

Der Begriff des Gewissens, einer der wichtigsten für die gründliche Einsicht sowohl in das allgemeine Wesen der sittlichen und religiösen Grundwahrheiten, als auch in die psychologischen Bedingungen ihrer Bethätigung im Menschengeiste, gehört zu denjenigen, bei welchen sich mit jedem Versuche einer genaueren speculativen Entwickelung Schwierigkeiten und innere Widersprüche hervorgedrängt haben, vor denen immer nur die kühnsten Forscher, die von den gediegensten Grundanschauungen ausgehenden und dadurch auch ihres Zieles gewissen, nicht zurückgeschreckt sind. Was wäre leichter, als die Aufgabe einer wissenschaftlichen Sittenlehre, wenn das Gewissen in jedem Menschen mit der Klarheit und Entschiedenheit f ü r das Gute und g e g e n das Böse spräche, wie der Moralphilosoph, der philosophische Religionslehrer, der in dem Gewissen die Quelle seines Lehrbegriffs erblickt, dies so gern voraussetzen möchte. Aber wenn die Stimme des Gewissens in der That eine so lautere, so völlig unzwei-

deutige wäre, eine so Allen leicht vernehmliche: wie müsste nicht durch sie das Böse psychologisch zu einer Unmöglichkeit werden? Der Begriff eines irrenden Gewissens, wie nachdrücklich ist er von den scharfsinnigsten Philosophen bekämpft, wie oft als ein directer Widerspruch gegen sich selbst bezeichnet worden! Und doch, wie keineswegs schwer würde es fallen, Beispiele zu finden sogar von Verbrechen, die aus Gewissenhaftigkeit begangen worden sind! — Kant wird von Fichte gerühmt wegen seines Ausspruchs: das Gewissen sei ein Bewusstsein, das selbst Pflicht ist. An einer andern Stelle Kants aber treffen wir den gerade entgegengesetzten Ausspruch: das Gewissen sei nicht etwas Erwerbliches, und es gebe keine Pflicht, sich eines anzuschaffen. In Hegels Phänomenologie des Geistes (der Hauptsache nach auch noch in der Rechtsphilosophie) ist der Begriff des Gewissens als eine Gestaltung des Bewusstseins von eben nur „phänomenologischer" Bedeutung behandelt; als ein nothwendig fehlschlagender, nothwendig in sein Gegentheil umschlagender Versuch, den gegenständlichen Inhalt der sittlichen Weltordnung in Form unmittelbarer subjectiver Selbstgewissheit darzustellen; berechtigt übrigens als dialektisches Moment der geistigen Gesammtentwickelung, und nothwendig als Durchgangspunct zu der höheren Bewusstseinsstufe, in welcher die Objectivität des sittlichen Gehaltes sich als vollständig durchdrungen und so zu sagen gesättigt darstellen soll mit der subjectiven Allgemeinheit und Innerlichkeit des Selbstbewusstseins. — Auch uns ist das Gewissen wesentlich ein Phänomen des Bewusstseins; ein Phänomen, oder vielmehr eine Unendlichkeit solcher Phänomene, ins Unendliche specificirt nicht nur nach Maassgabe der Individualität der Charaktere, sondern auch innerhalb der einzelnen Persönlichkeiten nach Maassgabe ihrer inneren Wandlungen und der von ihnen durchgangenen Bildungsstufen. Allein der gemeinsame Grundzug dieser Phänomene, welcher einen so schlagenden Ausdruck in dem classischen Worte des Römerbriefes (2, 15) gefunden hat, das „gegenseitig unter einander sich Verklagen oder auch Entschuldigen" der im Innern des selbstbewussten Seelenlebens aufsteigenden Gedanken, die in dem über allen waltenden und durch sie alle hindurchzubrechen ringenden Urgedanken des Gottesbewusstseins ihren Richter haben: dieser Zug kommt nicht zu seinem Recht in jener Darstellung Hegels. Dieselbe beschreibt nicht eigentlich das Gewissen selbst, sondern vielmehr nur einen Zustand des sittlichen Bewusstseins, welcher das Wort Gewissen zu seinem Schiboleth nimmt, um sich dadurch mit dem unverstandenen oder unvollständig verstandenen Forderungen des objectiven Standpunctes religiöser Sittlichkeit abzufinden. Allerdings, nicht der Gottesgedanke als solcher, nicht jene Grundthatsache der religiösen Erfahrung, welche bei aller psychologischen und geschichtlichen Ausgestaltung dieses Erfahrungsbewusstseins, bei aller thatsächlichen Gottesoffenbarung im Menschengeiste vorausgesetzt werden muss, ist das Gewissen. In diesem Puncte können auch wir nicht umhin, den philosophischen Auffassungen beizustimmen, welche den Begriff des

Gewissens zum Gegenstand einer dialektischen Behandlung machen, und damit uns gegen etwaige Versuche einer Ableitung alles religiösen Wahrheitsbewusstseins aus dem Begriffe des Gewissens zu erklären, der Art, wie ein solcher neuerdings in Schenkels Werke über die christliche Dogmatik unternommen worden ist. Das Gottesbewusstsein ist in dem Gewissen überall nur eingewickelt, und weder der Glaube, wie wir sein Wesen im Nachfolgenden entwickeln werden, noch irgend eine gegenständliche Gestaltung der Religion im geschichtlichen Menschengeiste kann aus dem Gewissen für sich allein hervorgehen, so lange nicht Thatsachen der innern und äussern Erfahrung hinzukommen, welche den gegenständlichen Inhalt der Religion und Sittlichkeit für das Bewusstsein abtrennen von dem Subjectiven und Persönlichen, womit er in den Phänomenen des Gewissens überall behaftet ist. Dies drückt sich auf charakteristische Weise in den durch einen glücklichen Instinct nicht des Gewissens selbst, sondern des philosophischen Bewusstseins über das Gewissen zusammengesetzten und auch von dem christlichen Offenbarungsbewusstsein adoptirten Wörtern *συνείδησις* und *conscientia* aus (auch in dem *συμμαρτυρεῖν* der angeführten Stelle des Römerbriefes); während das deutsche Wort vielmehr, wie man Hegeln zugestehen muss, eine unwillkührliche Ironie gegen seinen Inhalt übt, die sich indess neutralisirt, da wo durch den Beistand höherer sittlicher Mächte das Gewissen dem Ziele seiner Ausbildung, welches von vorn herein in seinem Wesen angelegt ist, entgegengeführt wird. — Allerdings ist das Gewissen, wenn man es recht versteht, das Urphänomen des Gottesbewusstseins im Menschengeiste; das Grundphänomen der religiösen Erfahrung und aller Gottesoffenbarung im weitern Wortsinn. Aus ihm entstammen die ersten Vorstellungen, die ersten Begriffe des sittlich Guten und ihm gegenüber des Bösen im selbstbewussten Menschengeiste, und ohne Gewissen wäre für dieses Selbstbewusstsein keine religiöse Erfahrung, keine Gottesoffenbarung möglich. Wir können seinen Begriff ausgedrückt finden in jener „Furcht des Herrn", von der es heisst (Hiob 28, 28. Ps. 111, 19), dass sie „der Weisheit Anfang" ist. (*Τίς γὰρ δεδοικὼς μηδὲν, ἔνδικος βροτῶν; Aeschyl.*) Aber von vorn herein hat der Wortgebrauch aller der Sprachen, in welchen ein gebildetes Bewusstsein über die Natur des Gewissens seinen Ausdruck gefunden hat, in die solches Bewusstsein bezeichnenden Wörter die Voraussetzung der Doppelseitigkeit des Bewusstseins hineingelegt, welches durch dieselben ausgedrückt werden soll, und es heisst entweder die nothwendigen Bedingungen dieser Doppelseitigkeit, oder die Beschaffenheit der Thatsache selbst verkennen wenn man dem Begriffe des Gewissens eine Bedeutung unterlegt, welche auf die Voraussetzung einer reinen Grunderfahrung von dem Guten, dem Göttlichen als solchen, auf die Voraussetzung einer Genesis des Bösen und der Sünde aus dem Zustande eines klaren Bewusstseins des Guten und Rechten, welche schon Platon mit Recht für widersinnig erklärt hat, hinauskommen würde. Der Satz: *omne peccatum est*

voluntarium ist richtig, wenn er auf die in jeder Sünde enthaltene Willensthätigkeit als solche bezogen wird. Allein mit gleichem Rechte kann gesagt werden: *omne peccatum est involuntarium*, wenn das *voluntarium* auf das klare Bewusstsein über den Gegensatz von Gut und Bös bezogen wird. Für dieses doppelseitige Bewusstsein ist nämlich vielmehr dies die durchgängige Bedingung, dass die Vernunftcreatur in sich selbst die Erfahrung des Bösen gemacht habe, eben so wie die des Guten. Die Erfahrung eben, welche dem Gewissen zum Grunde liegt, muss jene doppelseitige sein, wie wir sie, nach unserer obigen Erklärung (§ 668), in dem mythischen Sinnbilde vom Baume der Erkenntniss dargestellt finden; ihn können wir, wie unsere gegenwärtige Entwickelung zeigt, jetzt im wahrsten und eigentlichsten Wortsinne den Baum des Gewissens nennen. Nicht als ob nicht an sich eine Erfahrung des Guten auch ohne Erfahrung des Bösen möglich wäre. Eine solche, begründet auf eine durchaus normale Thätigkeit der moralischen Triebe und auf die durch keine Verkehrheit der Triebe getrübte Thatsache der geistigen Wiedergeburt, haben wir uns als in einem sündlosen Geschlecht eintretend zu denken an der Stelle derjenigen Erfahrung, welche im Menschen den substantiellen Inhalt des Gewissens ausmacht; und immerhin mag es freistehen, auch ein aus ihr hervorgehendes sittliches Bewusstsein mit dem Namen des Gewissens zu bezeichnen, wenn man sich nur nicht dadurch zu dem Irrthume verleiten lässt, als sei in einem sündigen Geschlecht das Gewissen einem solchen von Haus aus reinen und stets rein bleibenden Bewusstsein an sich selbst oder seinem innern Wesen nach gleichartig, und nur das äusserlich hinzukommende Bewusstsein böser Handlungen oder böser Neigungen begründe zwischen beiden einen Unterschied. Das Gewissen in einem Geschlechte, welches, nach dem Ausdruck des Apostels (Röm. 1, 18) τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχει, hat nicht nur Böses und Gutes zu seinem gegenständlichen Inhalte, sondern, wie es auch der Sprachgebrauch charakteristisch bezeichnet, es selbst ist böse oder ist gut (συνείδησις πονηρά Hebr. 10, 22, κατήγωρ als Bezeichnung des Satan Apok. 1, 10, συνείδησις ἀγαθή 1. Petr. 3, 21), mit seinem Inhalte und durch seinen Inhalt. Es ist eine durchaus falsche, von der Erfahrung überall widerlegte Voraussetzung, als ob das mit Recht so genannte böse Gewissen in dem Sünder, in welchem es sich strafend regt, einem deutlichen Bewusstsein über das von ihm verfehlte Gute und dem entsprechend über die wahre Beschaffenheit des verschuldeten Bösen gleichgelte. Solche Klarheit ist eben nur die Eigenthümlichkeit des guten Gewissens im Gegensatze des bösen. Das böse Gewissen dagegen knüpft an die allgemeine Vorstellung des Gegensatzes von Bös und Gut — das Einzige, was ihm mit dem guten gemeinsam ist, — eine immer erneute, immer freilich durch unablässige Unruhe und Unsicherheit des Bewusstseins sich selbst strafende, Selbstbelügung über die Beschaffenheit der wirklichen Thaten und Gesinnungen des Subjects und über ihr Verhältniss zu den Allgemeinbegriffen, welche den

Maasstab ihrer Beurtheilung bilden sollen. Ein aufrichtig reuiges Bewusstsein dagegen mit klarer Einsicht in die Beschaffenheit begangener Sünden, ein solches Bewusstsein fällt, obwohl allerdings noch in die Kategorie des Gewissens, doch nicht mehr unter die des „bösen" Gewissens (vergl. Hebr. 10, 2). Zu ihm gesellt sich vielmehr alsbald das Bewusstsein erfolgter Vergebung und Tilgung der Sündenschuld, deren Siegel eben das gute Gewissen ist. Dies jene *κατὰ θεὸν λύπη*, welche auch der Apostel (2. Kor. 7, 10) von der *κόσμου λύπη* als der „den Tod wirkenden" Gewissensqual unterscheiden lehrt. Die erstere hat, als nothwendigen Durchgangspunct alles menschlichen Seelenlebens in Folge der Erbsünde, auch der Heiland, sogar in gesteigerter Intensität, mitempfunden (Marc. 14, 34).

Der Werdeprocess des sittlichen Menschen, in welchem nicht sowohl das Gewissen e n t s t e h t, als vielmehr welcher an und für sich selbst die lebendige Realität des Gewissens i s t: dieser Werdeprocess fällt thatsächlich in Eins zusammen für den natürlichen Menschen mit der Genesis und den successiven Abwandlungen seines Selbstbewusstseins, für den höheren, geistlichen Menschen mit dem Processe seiner geistigen Wiedergeburt. Die allgemeine Potenz des Gewissens ist in diesem doppelten genetischen Processe der Strahl, welchen die schöpferische Macht des göttlichen Liebewillens, die über beiden Processen waltet, in die gährenden Elemente wirft, aus welchen sich das Selbstbewusstsein, der selbstbewusste Wille erst des natürlichen, dann des geistlichen Menschen gestaltet. Man mag das wirkliche Gewissen den aus dem Spiegel des Selbstbewusstseins zurückgeworfenen Reflex dieses Strahles nennen; aber man darf dabei nicht vergessen, dass von keiner Stelle des unablässig bewegten Stromes, welcher diese Spiegelfläche bildet, der Strahl in abstracter Reinheit zurückgeworfen wird, sondern überall vermischt mit dem Reflexe der Elemente jener Gährung der in dem Focus des Selbstbewusstseins sich sammelnden Triebe, sowohl der animalischen, als auch der Vernunftnatur. Immer nur annäherungsweise drücken daher die Vorstellungen von Gut und Bös, welche den Thatbestand des Gewissens dem Inhalte des blos theoretischen Selbstbewusstseins gegenüber kennzeichnen, das wahre Wesen des Guten und des Bösen aus; immer nur in dem Maasse, in welchem das Wesen des Guten, der göttliche Liebewille, bereits persönliche Gestalt in der Vernunftcreatur gewonnen hat. Sowohl v o r der sündigen That und im Augenblicke ihres Geschehens, als n a c h ihrer Verübung ist die Regung des Gewissens stets eine aus Momenten der Wahrheit und des Irrthums gemischte. Das Gewissen verlockt und entschuldigt nicht minder, wie es warnt und straft, und die noch ungethane, nach dem Worte des Dichters „muthvoll und kühn, wenn der Rache Gefühle den Busen bewegen, dem Verbrecher entgegenblickende That" ist eine Spiegelfechterei des bösen Gewissens, nicht minder, wie die, im Gegensatze einer aufrichtigen Reue, viel schlimmere Qual des Trotzes, welcher es nicht zur Reue kommen lässt. Auch in dem Selbst-

bewusstsein des Bösen zwar geht die Verdunkelung des ursprünglichen Strahles (das ματαιωθῆναι, σκοτισθῆναι Röm. 1, 21) nie bis zum völligen Verschwinden jener Doppelvorstellung, und die Qual des bösen Gewissens besteht eben in der stets fruchtlos bleibenden Arbeit, einen Einklang zu erzwingen zwischen der Vorstellung des Guten und den wirklichen Zuständen des durch eine verkehrte Richtung der Triebe getrübten Selbstbewusstseins. Wohl aber kann sie fortgehen bis zum wirklichen Wohlgefallen auch an dem objectiv Bösen, (dem συνευδοκεῖν τοῖς πράσσουσι τὰ μὴ καθήκοντα Röm. 1, 32). Darum ist nicht in dem Gewissen als solchem der sündigen Creatur die thatsächliche Kraft ihrer Rettung aus der Knechtschaft der Sünde gegeben, obwohl freilich ohne Gewissen auch solche Rettung unmöglich wäre. — Wenn aber solchergestalt der Begriff des Gewissens auf das Sorgfältigste unterschieden zu halten ist von dem Begriffe einer wirklichen, lebendigen Erkenntniss des Guten in seiner concreten Wesenheit und einer auf diese Erkenntniss begründeten, entsprechenden Einsicht in das Wesen des Bösen, womit er so leicht verwechselt wird: so ist dagegen in alle Wege aufzunehmen in diesen Begriff die Fülle der individuellen, im Selbstbewusstsein sich spiegelnden Momente der concreten, zur Individualität eines sittlichen oder unsittlichen Charakters sich specificirenden Persönlichkeit. Der Begriff des Guten kommt durch das Gewissen zum Bewusstsein der Vernunftcreatur stets in Gestalt einer Forderung zum Thun oder Unterlassen oder eines Urtheils über ein geschehenes Thun oder Unterlassen; weder eines sichern zwar noch eines richtigen in jedem einzelnen Falle, wohl aber in jedem Falle eines nach der persönlichen Eigenthümlichkeit des Subjects specificirten, eines solchen, in welchem diese Eigenthümlichkeit sich reflectirt zugleich mit dem allgemeinen Zwecke der Thätigkeit, welcher das Princip solcher Forderung oder solches Urtheils ist. Beide, Forderung sowohl als Urtheil des Gewissens, sind eben nichts Anderes, als Ausdruck für die sittliche Bestimmung des Individuums, so wie dieselbe, aus der Besonderheit seiner Naturanlage und seiner Weltstellung erwachsend, in seinem Selbstbewusstsein sich abspiegelt, klar oder getrübt, je nach der sittlichen Beschaffenheit der Richtung, welche die Triebe bei ihrem Zusammengehen zur selbstbewussten Willenssubstanz genommen haben. In diesem Sinne ist es gewöhnlich geworden und erscheint keineswegs als unzulässig, auch von dem Standpunct aus, welchen wir hier eingenommen haben, den Begriff des Gewissens noch über die Sphäre des im engern Sinne der Sittlichkeit zugehörigen Thuns und Wirkens auszudehnen, und von einem künstlerischen, einem wissenschaftlichen Gewissen u. s. w. zu sprechen. Man wird gegen diese Erweiterung um so weniger einzuwenden finden, je mehr man erwägt, wie für Persönlichkeiten von specifischer Begabung für irgend ein Gebiet der Geistesthätigkeit der Eifer und die Treue in Vollziehung dieses ihres individuellen Berufs ihren sittlichen Werth bedingt; die „Gewissenhaftigkeit“ aber in dieser Berufsarbeit sich wesentlich bedingt durch das

Gefühl für das objectiv Wahre und Rechte in Bezug auf den gegenständlichen Inhalt einer solchen Thätigkeit. — Was endlich, der eben gedachten Tugend der Gewissenhaftigkeit in jedwedem Gebiete ihrer Bethätigung gegenüber, den Begriff der Gewissenlosigkeit betrifft: so wird man auch diesen nicht geradezu mit den von uns aufgestellten Ansichten über den Begriff des Gewissens streitend finden, sobald man darunter, wie es ja bei jeder Auffassung nicht wohl anders geschehen kann, eben nur den relativen Mangel an Achtsamkeit auf die Stimme des Gewissens im Momente des Handelns versteht, deren psychologische Möglichkeit eben so feststeht, wie die relative Bewusstlosigkeit einer vielumfassenden Region innerer Seelenzustände und Seelenthätigkeiten auch bei im Allgemeinen schon gewonnener Klarheit und Reife des Bewusstseins. Nicht alle sündigen Handlungen und Unterlassungen entspringen aus Gewissenlosigkeit. Es giebt vielmehr, wie schon vorhin erinnert, auch eine Verhärtung in dem Irrthum des Gewissens; im Gegensatze jener Asthenie der Gewissenlosigkeit eine so zu sagen sthenische Sünde, durch welche allein derartige Thaten, wie die der Mörder des Cäsar, oder wie eines Ravaillac, eines Sand u. s. w. möglich werden, und worauf man auch jenen *παραπικρασμός*, jenes *σκληρύνειν τὴν καρδίαν*, Röm. 9, 18. Hebr. 3, 8 beziehen kann. Und so hat denn auch in den Wirkungen des „bösen Gewissens“, welches in gar nicht seltenen Fällen aus Sünde in Sünde stürzt, der vielfach angefochtene Begriff der Sünde als Sündenstrafe — man denke an das mit eben so grosser psychologischer als dichterischer Meisterschaft geschilderte Charakterbild eines Macbeth, — seinen guten Sinn.

728. In der Sünde der einzelnen Vernunftcreatur unterscheiden wir die Versuchung, welche von den Kräften ausgeht, deren Thätigkeit nur als Motiv in die Willensthätigkeit eintritt, von der Schuld, das heisst von der Causalität des freien Willens als solchen. Die Versuchung betreffend, so tritt zu den in der sündhaften Natur der Gattung (§ 723), welche bei jeder Thatsünde des Individuums vorausgesetzt wird, begründeten Regungen der von der Richtung nach ihrem wahren Ziel abgeirrten Triebe und Begierden noch eine individuelle versuchende Potenz hinzu: die an sich zwar allgemein kosmische Macht der Imagination (§ 717), in der Gestalt, welche sie in dem einzelnen Vernunftwesen als dessen Einbildungskraft gewinnt. Was in der sinnbildlichen Ausdrucksweise der Schrift und der Kirchenlehre als Versuchung des Satan dargestellt wird: damit ist, in sofern nicht ausdrücklich zugleich auch Motive eingeschlossen sind, die der äusseren creatürlichen Welt angehören, in deren Gestalten sich der Satan verstellen kann, eine innere spontane Thätigkeit jener productiven Geistesmacht gemeint, welche innerhalb der Vernunftcreatur wesentlich dieselbe ist, wie im Naturgeiste ausser ihr, aber in jeder solchen Creatur

als individuelle, als inwohnendes Moment ihres eigenen Selbstes wirkt.

Vielleicht bei keiner andern Erzählung des Alten und des Neuen Testamentes ist die Zulässigkeit, die Unentbehrlichkeit einer allegorischen Deutung so allgemein zugestanden, wie bei jenen zweien, die von einer Versuchung handeln, die eine von der Versuchung des Urmenschen, die andere von der Versuchung des Heilandes. Von der ersteren war bereits oben die Rede (§ 669). Dort, wo es sich von der Macht der Versuchung handelt, die an das menschliche Geschlecht in dem Momente seines Werdens herantritt, musste die Immanenz dieser Macht in der äussern Natur, welche dem menschlichen Dasein als Basis dient, zunächst hervorgehoben werden. Aber auch auf den Sinn des alttestamentlichen Mythus, so wie auf den idealen Hintergrund aller der Stellen beider Testamente, in welchen der Begriff der Versuchung oder des Versuchers vorkommt, fällt noch ein helleres Licht aus der neutestamentlichen Versuchungsgeschichte, wenn sie verstanden wird, wie sie verstanden sein will, nicht als historischer Ausdruck eines äusserlich, sondern als sinnbildlicher Ausdruck eines innerlich Geschehenen, verwandt den Dichtungen des religiösen Mythus, obwohl nicht selbst mythologischen Ursprungs, sondern freie Erfindung des mächtigen Geistes, der in ihr ein persönliches Erlebniss dargestellt hat. (Vergleiche des Verfassers Evangel. Geschichte II, S. 11 f.). Wer ist der Versucher, der in jener parabolischen Erzählung, welche in den synoptischen Evangelien so bedeutsam sich an die Erzählung von dem Taufereigniss anschliesst, vor den „Menschensohn" tritt? Dass an einen äussern menschlichen oder in Menschengestalt erscheinenden Versucher nicht gedacht werden darf: das setze ich als selbstverständlich voraus, wenn auch selbst die idealistische Bildung der jüngsten theologischen Schulen, in misverstandenem Eifer, dem Buchstaben der Schrift gerecht zu werden, es nicht verschmäht hat, zu dieser Annahme zurückzukehren. Entweder also die an so bedeutsamer Stelle auftretende Erzählung, sie selbst und mit ihr die christologische Anschauung der apostolischen Gemeinde, wie solche sich so energisch kund giebt insbesondere auch noch an zwei Stellen des Hebräerbriefs (2, 18. 4, 15), — entweder diese Anschauung hat überhaupt keine Wahrheit, oder die Erzählung spricht von einer innerlichen, geistigen Versuchung, von einer den Gedanken, die vom Willen ausgehen, (der *cogitatio secunda* nach scholastischem Ausdruck) vorangehenden *cogitatio prima* als einer Potenz von relativer Selbstständigkeit im Processe der Genesis des Willens, obwohl machtlos gegen den Willen, welcher, in der Weise, wie dafür das ewige Vorbild im trinitarischen Processe des innergöttlichen Lebens gegeben ist, dieselbe in sich aufhebt und seiner Selbstheit einverleibt. Nicht die Sinnlichkeit als solche, nicht das „Fleisch" als solches kann hier unter dem versuchenden Principe gemeint sein, — dem widerspricht offenbar die Haltung der sinnbildlichen Rede, — sondern die *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* (Eph.

6, 12), die bildenden und zeugenden Kräfte, die im Geiste, auch dem göttlichen, dem selbstbewussten Willen vorangehen und seine Genesis bedingen, weil der Wille ohne sie einen specifisch geistigen Inhalt nicht haben könnte. Die Einkleidung des Begriffs dieser Kräfte in das Bild eines äussern persönlichen Versuchers motivirt sich uns noch näher durch die (§ 717) gewonnene Einsicht in die Gleichartigkeit der im kosmischen Werdeprocess wirkenden Kräfte mit denen der menschlichen Imagination; weshalb auch, was das Erdendasein betrifft, die Voraussetzung einer sündhaften Natur für die einen wie für die andern eine gemeinsame ist. — Merkwürdig übrigens ist auch die Wendung (Matth. 4, 7), welche, unter geistvoller Benutzung einer alttestamentlichen Ausdrucksweise (Exod. 17, 2, 7. Num. 14, 22. Deuteron. 6, 16. Ps. 78, 18), von der auch sonst im N. T. (Hebr. 3, 9) ein gelegentlicher Gebrauch gemacht wird (ein sehr bemerkenswerther auch im Buche der Weisheit 1, 2), die That, deren Möglichkeit Satan dem Bewusstsein des Heilandes vorspiegelt, als ein „Versuchen Gottes“ bezeichnet. In der That lässt sich vom Sündenzunder der verwildernden Einbildungskraft Beides sagen, sowohl dass Gott es ist, welcher den Menschen versucht (Gen. 22, 1. Matth. 6, 13. 1. Kor. 10, 13. Hebr. 11, 17; — indess hat auch der Anstoss, welchen diese Wendung geben kann, in der Schrift selbst einen Ausdruck gefunden: Jak. 1, 13), als auch, dass der Mensch es ist, welcher Gott versucht. Es lässt dies Beides sich in ganz entsprechendem Sinne sagen, wie wenn der Apostel das Erkanntwerden Gottes durch den Menschen und das Erkanntwerden des Menschen durch Gott als einen und denselben Act bezeichnet (1. Kor. 13, 12. Gal. 4, 9). Der Mensch, zur Gottgleichheit emporstrebend auf dem durch die Imagination ihm vorgezeigten, durch den Willen betretenen Wege der Doppelerfahrung von Bös und Gut, versucht es, die Gottheit zu sich herabzuziehen, Gott gleichsam zu seinem Mitschuldigen zu machen; wie ja auch eine der mächtigsten Dichterstimmen des A. T. (Ps. 18, 27) das kühne Wort gesprochen hat, dass Gott in den Verkehrten sich selbst verkehrt.

Zu den Stellen der Schrift, welche in dem hier angedeuteten Sinne von der Versuchung sprechen, glaube ich auch jene rechnen zu dürfen, die, wie die bekannten der Bergpredigt, den ersten Ursprung der Sünde so klärlich in ein geistiges Geschehen zurückverlegen, welches hinter der eigentlichen Willensthat vorgeht und gleichsam, die Gelegenheit zur Ueberraschung des Willens ausspähend, an seiner Schwelle lauert (Gen. 4, 7). Was sonst kann mit dem gewaltigen Worte Matth. 5, 28 und mit dem daneben stehenden noch gewaltigern 29 f. gesagt sein, als, dass der Sünde des Willens nur dadurch zu wehren ist, dass der Quell eingedämmt wird, dem sie entströmt, die schauende und gestaltenbildende Imagination? Auf entsprechende Weise wird eben dort (22) als Quell der Thatsünde des Mordes und jeglicher feindseligen Behandlung des Nächsten das innerlich in der Seele sich erzeugende Aftergebilde des Zornes und trüben Unmuthes

bezeichnet, als Quell des Eidbruchs, der Untreue und Lüge im Verkehr mit Gott und mit dem Nächsten (31) der Schwur, das heisst nach Analogie der parallelen Aussprüche, die Einbildung einer innern Willensthat noch ohne die gegenständlichen Bedingungen ihrer äussern Vollziehung.

729. Im Begriffe der durch Willensthat verschuldeten Sünde, der Sünde, die als Schuld an der Person ihres Urhebers haftet, liegt es, dass sie ihren Ursprung jederzeit im Gebiete des selbstbewussten, nach Aussen gerichteten Thuns oder Handelns hat. Denn wesentlich dieses Element ist das Element der Bethätigung des Willens als solchen. Der Wille, so lange er noch nicht aus der Innerlichkeit des Selbstbewusstseins als That herausgetreten ist, ist noch nicht in Wirklichkeit er selbst; er ist eben nur erst noch der werdende, nicht der daseiende Wille. Indess kann die darum nicht minder reale Willensthat in ihrer äussern Erscheinung auch die negative Gestalt einer Unterlassung haben; und auch der nur innerliche Vorsatz oder Entschluss zur That schon die Bedeutung wirklicher That, wenn es der Zufall nicht hat zur Vollziehung der äussern Handlung kommen lassen. Die zeitlich vorübergehende, nur einen vorübergehenden Zeitmoment erfüllende That gestaltet sich zu einem beharrenden Dasein, wie äusserlich in ihren gegenständlichen Wirkungen und Folgen, so innerlich im subjectiven Elemente des Gewissens, welches in Folge der sündigen That so lange den Charakter des bösen trägt, so lange nicht die Bedingungen der Heilsordnung, durch welche dieser Charakter getilgt wird, in dem Subjecte solcher That sich erfüllt haben.

Die Begriffe von Sünde und von Schuld (*reatus, ὀφείλημα*) unterschieden zu halten, dazu ist ein realer Grund eigentlich so lange nicht vorhanden, als man, wie es in allen ausdrücklichen Definitionen der Sünde bisher fast durchgehends geschah, auch die Sünde nur in selbstbewusste Willensthat setzt. Man kann sich zum Behuf solcher Unterscheidung auf den alttestamentlichen Gegensatz der Schuld- und der Sündopfer (אָשָׁם und חַטָּאת) berufen, und die Neueren namentlich haben vielfach an diesen Gegensatz angeknüpft. Allein es ist nicht gelungen, ein festes Princip ausfindig zu machen, auf welches derselbe sich zurückführte. Dem eigentlichen, ethischen Begriffe der Schuld kommen die Ausdrücke עָוֹן und פֶּשַׁע, besonders der erstere, unstreitig näher, als אָשָׁם; — welcher Sachkundige würde in der für diesen Begriff classischen Stelle, Gen. 4, 13 אָשָׁם für עָוֹן substituiren wollen? In der frühern dogmatischen Schule ist es wesentlich die Straffälligkeit der Sünde, was durch den Begriff der „Schuld" ausgedrückt werden soll; allein damit steht wiederum die Unterscheidung von *reatus culpae* und *reatus*

poenae nicht im Einklang. So wird es uns denn wohl verstattet sein, für diesen Begriff die so sprachlich als sachlich gerechtfertigte Grenzbestimmung einzuhalten, welche wir ihm, unserm weiter gefassten Begriffe der Sünde entsprechend, hier, seine bisherige dogmatische Bedeutung keineswegs verengernd, gezogen haben. — Der Begriff der Schuld, in seiner wahren Bedeutung aufgefasst, schliesst ein grosses Problem in sich, ein solches, welches die Dogmatik der Schule sich, bei ihrer äusserlichen Fassung des Verhältnisses von Schuld und Strafe in der Sünde, gar nicht zum deutlichen Bewusstsein bringt. Achtet man nämlich auf die Momente, welche auch bei der gewöhnlichen Auffassung im Begriffe der Schuld zusammengeknüpft werden: so wird man leicht gewahr, wie derselbe eigentlich nichts anders ausdrückt, als den durch eine zeitlich vorübergehende That erfolgenden Uebergang von einem Zustande des Subjects, der, wäre es auch nur in Folge der Erbsünde des Geschlechtes, auch seinerseits schon als ein sündiger vorausgesetzt wird, in einen andern, dem durch eine dazwischentretende That der ausdrückliche Stempel persönlicher Sünde und Straffälligkeit aufgeprägt ist. Hier nun drängt sich einer tiefer dringenden Betrachtung zuvörderst die Frage auf nach den Bedingungen des sündigen Handelns im Subjecte. Diese wird durch den Begriff der Erbsünde offenbar nur unvollständig beantwortet, da die Erbsünde eine und dieselbe ist für Alle, die Handlungen aber sehr verschiedenartige. Daran reiht sich dann weiter die Frage nach dem Verhältnisse des sündigen Seins zu seiner Ursache, zu der doch ausdrücklich nicht d i e s e Wirkung, sondern eine ganz andere, bezweckenden und äusserlich bewirkenden That. Diese letztere Frage wird noch unzureichender beantwortet durch die Verweisung auf ein angeblich von Gott in der Weise eines menschlichen Gesetzgebers gegebenes und promulgirtes Gesetz, welches an diese bestimmte That oder Unterlassung diese bestimmte Strafe geknüpft habe. Hält man sich allein an den evangelischen Ausspruch Matth. 12, 33: so kann man in Versuchung kommen, der Handlung, der nach Aussen gerichteten That eine andere Bedeutung nicht zuzuschreiben, als eben n u r die einer Frucht, deren Beschaffenheit von vorn herein bestimmt ist durch die Beschaffenheit des Baumes, der sie trägt, und die ihrerseits an dieser letzteren nichts ändern kann. Damit aber würde der Begriff der Schuld in dem Sinne, wie er den Vorstellungen sowohl der theologischen Ethik, als auch der Rechtslehre zum Grunde liegt, vielmehr aufgehoben. Er würde entweder verkehrt in den Begriff nicht einer Causalität der That als solcher, sondern einer Causalität hinter der That, oder er würde ganz jener Aeusserlichkeit einer criminalistischen Auffassung preisgegeben, von welcher die schulmässig dogmatische nur allzuviele Spuren trägt. In Wahrheit aber beruht der Begriff der Schuld auf der nämlichen Voraussetzung, welche (§ 726) dem Begriffe der Thatsünde zum Grunde liegt: auf der Voraussetzung einer g e n e t i s c h e n Bedeutung, welche die That, die äussere Handlung als solche, für die beharrende Substanz des Willens hat. Auch

in Bezug auf den natürlichen Organismus lässt das Bild jener evangelischen Gleichnissrede eine Umkehrung zu. Die Beschaffenheit des Samens, den die Frucht in sich birgt, und mithin die Beschaffenheit der Frucht selbst, entscheidet über die Beschaffenheit des Baumes, nicht minder wie die Beschaffenheit des Baumes über die Beschaffenheit der Frucht. Man kann ferner, zur Ergänzung des Gleichnisses, mit Augustinus (*Enchir.* 15) die Bemerkung machen, dass ja doch dieselbe Erde sowohl gute, als auch böse Bäume trägt. Die Bedeutung des Gleichnisses erstreckt sich daher in der That noch weiter, als es unmittelbar ausgesprochen ist, und wenn das Bild nicht vollständig sich mit seinem Sinne deckt: so rührt dies her von dem erweiterten Bereiche, welches der Spontaneität der Lebensbewegungen innerhalb der Vernunftcreatur an der Stelle geöffnet ist, wo sie theils überzugehen auf dem Sprunge, theils wirklich schon übergegangen ist in die Freiheit des selbstbewussten Willens. — Der Mensch, das lässt sich unbedingt und ohne Einschränkung behaupten, der Mensch, oder vielmehr die Vernunftcreatur überhaupt, wird zur wirklichen Persönlichkeit überall nur durch That und Handlung. Wie das Selbstbewusstsein durch innere That, so entstehen die sittlichen Qualitäten des Willens und entsteht mit ihnen die Substanz dieses Willens selbst durch eine Reihe von Handlungen, welche zugleich nach Innen und nach Aussen gerichtet sind, zugleich, wie sich dies charakteristisch in dem Worte „Entschluss" ausdrückt, die Bedeutung von inneren und von äusseren Thaten haben. Dass diese Doppelbedeutung für alle genetischen Willensthaten eine nothwendige ist, das erklärt sich aus der Bestimmung des Vernunftgeschöpfes nicht für isolirte Innerlichkeit, sondern für ein Dasein in unablässiger Wechselbeziehung mit der Aussenwelt, für ein Dasein, welches eben so für Andere, wie für sich selbst das ist, was es ist. Das „Talent" mag sich „in der Stille bilden"; der „Charakter" bildet sich, nach dem Ausspruche des Dichters, nur „in dem Strom der Welt." Nicht als ob es dabei hauptsächlich nur auf das ankäme, was der werdende Charakter von der äussern Welt empfangen soll, sondern weil nur der Verkehr mit der Welt ihm Gelegenheit und Anlass zu Thaten giebt, die sein Dasein als Charakter bedingen und darüber entscheiden. Das Entsprechende nun meint auch der Begriff der Schuld, wenn durch ihn der (negative) Werth der sündigen That nicht etwa nur in die Kraft der Offenbarung eines sündigen Charakters gesetzt, sondern wenn, wie im Allgemeinen dabei ohne Zweifel diese Vorstellung zum Grunde liegt, für die Sündhaftigkeit des Charakters eine thatsächliche Abhängigkeit von der sündigen That als solcher angenommen wird. Der Begriff sittlicher Zurechnung hat ausdrücklich diesen Sinn, nicht blos, wie nach Herbart's dem abstracten Aequilibrismus gegenüber ganz richtiger Bemerkung, eines Schlusses von dem Thun auf ein ihm vorauszusetzendes Sein, sondern allerdings auch einer (auch durch biblische Gleichnisse, wie Marc. 13, 28 motivirten) Anticipation eines Nachfolgenden als voraussichtlicher

innerer Wirkung der That, eines Hinzuschlagens des Inhalts der That zu dem ohne die That sich anders stellenden Effectivbestand des Charakters. Darum auch kann das Maass der Zurechnung nicht beruhen auf einem absoluten Maassstabe sittlicher Beurtheilung der Handlung als solcher, sondern was da abgeschätzt wird, das ist überall das aus der Handlung für die sittliche Zuständlichkeit des Handelnden Resultirende. Die freiere Handlung, das heisst diejenige, welche den höhern Grad von Concentration der Triebkräfte in der Einheit des Selbstbewusstseins voraussetzt, ist die schuldvollere, nicht weil bei ihr, wie man es gemeinhin irrig vorstellt, ein höherer Grad von Klarheit des Bewusstseins über die Verwerflichkeit der Handlung vorauszusetzen wäre, sondern weil jene Concentration im Elemente des Bewusstseins, d. h. eben der Wille, seiner Natur nach nicht etwas Vorübergehendes, sondern etwas Perennirendes ist. Aussprüche der Art, wie Luk. 12, 47 f. 23, 34 finden ihre richtige Erklärung darin, dass sie auf die mehr oder minder vollständig gegebenen Bedingungen zur Erkenntniss des Gegensatzes von Gut und Bös bezogen werden, nicht auf die Actualität solcher Erkenntniss im Bewusstsein des Handelnden. Nur auf Grund dieser Einsicht rechtfertigt sich die Annahme von Graden der Freiheit des Handelns; dieselbe würde in der That sich jenes Widersinns schuldig machen, welcher von dem Rigorismus namentlich der juristischen Beurtheilung ihr öfters vorgeworfen worden ist, wenn die Eigenschaft der Freiheit eine so abstracte wäre, wie dabei vorausgesetzt wird. Die Versuche der Dogmatiker und Sittenlehrer, diese Gradbestimmungen in begriffsmässige Eintheilungen zu fassen (*peccata voluntaria* und *involuntaria*, *peccata ignorantiae*, *praecipitantiae*, *infirmitatis*, *peccata cordis*, *oris* und *operis*; auch die Unterscheidungen von *peccata commissionis* und *omissionis*, *peccata per se s. absoluta* und *peccata per accidens s. relativa* können in gewisser Beziehung hieher gezogen werden oder berühren sich wenigstens damit): sie alle können selbstverständlich nur einen untergeordneten Werth für sich in Anspruch nehmen, weil der Natur der Sache nach auch hier die Abstufungen und Schattirungen ins Unendliche gehen.

730. Zwischen den Thatsünden der Vernunftcreatur besteht ein quantitativer Unterschied, für welchen das Maass gegeben ist in der nicht durch künstliche Anordnung, sondern durch die allgemeine Natur der Sünde an jedwede Verschuldung geknüpften Sündenstrafe, das heisst in der einer Unendlichkeit von Gradbestimmungen unterliegenden Qual oder Pein des Gewissens. Nicht jedoch unter diesen quantitativen Gesichtspunct allein fällt die Frage nach der Möglichkeit einer Aufhebung der Sünde; diese hängt vielmehr wesentlich an den Modalitäten des Begriffs der geistigen Wiedergeburt, von welchen erst in unserm dritten Theile gehandelt werden wird. Und so wird denn auch in ausdrücklichem Hinblick auf die Potenz solcher Wiedergeburt,

in zwar stillschweigendem, aber deutlich erkennbarem Gegensatze zu letzterer, durch den bekannten Ausspruch des evangelischen Christus (Marc. 3, 29 u. Parall.) die Sünde, für welche keine Tilgung möglich ist, als Sünde gegen den Geist, den heiligen bezeichnet, als Lästerung dieses Geistes. Die Möglichkeit einer solchen Sünde, welche nicht geleugnet werden kann, ohne ein ausdrückliches, den Stempel seiner Authentie an der Stirn geschrieben tragendes Wort des Herrn Lügen zu strafen: sie ergiebt sich für den Zusammenhang unserer Betrachtung unmittelbar und direct aus der dem Begriffe jener Wiedergeburt als einem Acte, der nicht ohne Mitthätigkeit creatürlicher Spontaneität und Freiheit vollzogen wird, mit allen andern solchen Acten gemeinsamen Möglichkeit einer Verfehlung, eines Umschlagens in sein positives Gegentheil.

Der stoische Lehrsatz von der wesentlichen Gleichheit aller Sünden hat in neuerer Zeit, mit einigen Modificationen zwar, welche aber den Kern der Sache nicht treffen, eine Vertretung in Schleiermacher's Lehre gewonnen. Er ist eine formal richtige Consequenz aus der Voraussetzung der blos negativen Natur des Bösen (§ 711), und auch bei dem eben genannten Theologen fliesst er unverkennbar aus dieser Quelle. Von der kirchlichen Glaubenslehre ist dagegen dieser Satz jederzeit bekämpft worden; so wie in gleich nachdrücklicher oder noch nachdrücklicherer Weise auch die Behauptung von der quantitativen Gleichheit des sittlich Guten in allen Gestalten seiner creatürlichen Bethätigung würde bekämpft worden sein, wäre sie irgendwo innerhalb des Christenthums laut geworden. Wie jene auf einige auch noch neutestamentliche Anklänge jenes Rigorismus des alttestamentlichen Buchstabendienstes, welcher sich Deuteron. 27, 26 in so herber Weise ausgesprochen hat (z. B. Jak. 2, 10): so würde mit wenigstens gleichem Recht diese letztere sich auf die evangelische Parabel Matth. 20, 1 ff. haben berufen können. Aber ein richtiger Instinct der Auslegung hat stets darauf geleitet, dass diese Parabel nur gegen die Anwendung eines äusserlichen, menschlichen Maasstabes der Abschätzung des sittlichen Verdienstes gerichtet ist, nicht gegen die Möglichkeit solcher Abschätzung an und für sich selbst. — Freilich wird sich die Assertion eines Gradunterschiedes der Sünden nicht durchführen lassen ohne den Besitz eines Maasstabes der Unterscheidung, der im Allgemeinen die Gewissheit seines Zutreffens mit sich führt, wenn auch für das menschliche Bewusstsein ein Standpunct nicht erreichbar ist, welcher eine sichere Anwendung in jedem vorkommenden Fall ermöglichte. Ein solcher Maassstab nun kann, nach den Grundbegriffen, die wir im Allgemeinen über den Zusammenhang des moralischen und des physischen Uebels (§ 712 f.) festgestellt haben, nirgends anders zu suchen sein, als in dem Uebel der Empfindung, welches durch organische Nothwen-

digkeit mit dem Bösen des Willens verknüpft und in Eins gesetzt ist. Dieses nämlich, das physische Uebel, — ein Ausdruck, welcher hier in dem weitesten Sinne zu nehmen ist, wie wir ihn auch schon bei seinem Urheber, Leibnitz, genommen finden, — ist, eben so wie ihm gegenüber auch das Gut der Empfindung, das Lust- und Wohlgefühl, überall im Gebiete des Geistigen allein der unmittelbare Gegenstand einer quantitativen Abschätzung, einer extensiven sowohl, als auch einer intensiven. Der Wille sammt seinen ethischen Attributen wird überall nur durch Vermittelung des Empfindungsinhaltes zu einem solchen Gegenstande. Wir gewinnen also in Kraft jenes organischen Zusammenhangs den Maassstab, dessen Zulässigkeit freilich in Abrede gestellt werden muss von Solchen, die, wie Schleiermacher, dem Gegensatze von Gut und Uebel der Empfindung die Bedeutung, die wir ihm zuerkannt haben, für die Begriffe des ethisch Guten und also auch des ethisch Bösen einzuräumen Bedenken tragen. — Solcher Maassstab würde jedoch auch für uns nur ein äusserlicher bleiben, wenn er nur bezogen werden sollte auf den Umfang und die Schwere der Folgen, welche im Gebiete des Physischen durch die Causalität des sittlich Bösen bewirkt werden. Allerdings besteht auch ein solches Verhältniss, und zwar als ein keineswegs unwesentliches Moment im Begriffe des Bösen, und das Factische dieses Verhältnisses ist im Grossen und Ganzen auch der menschlichen Erfahrung überall unschwer herauszufinden, sobald man nur die negative Ursächlichkeit eben so wie die positive, die indirecte eben so wie die directe in Anschlag bringt. Allein bei der überall stattfindenden Durchkreuzung der wirkenden Ursachen in allem äusseren Geschehen würde man doch für keinen einzelnen Fall in der Summe der äussern Wirkungen einen adäquaten Ausdruck erblicken können für die intensive Grösse der Ursache, so wenig wie in der Summe der auf den Urheber der bösen That zurückfallenden Folgen, der gemeinhin so genannten „Sündenstrafen", vor deren Ueberschätzung der evangelische Ausspruch Luk. 13, 2 ff. zu warnen die Bestimmung hat. Der allein adäquate Maassstab für die Grösse der Sündenschuld ist also durchaus nur in dem Gewissen zu suchen, in der Qual und Pein (*θλίψις καὶ στενοχωρία* Röm. 2, 9) des bösen Gewissens, und in der Intensität und Dauer des Wehegefühls der Reue, welches auch in dem guten Gewissen den in den Process geistiger Wiedergeburt hereintretenden Vorgang der Bekehrung kennzeichnet. Nicht als ob durch diesen Maassstab die Möglichkeit eines Standpunctes für die Abschätzung der Sündenschuld in jedem einzelnen Fall dem sittlichen Erfahrungsbewusstsein der Vernunftcreatur ermöglicht würde. Denn nicht nur ist diesem Bewusstsein der unmittelbare Einblick in die Gewissenszustände fremder Subjecte versagt, so dass diese Zustände vielmehr aus den Willensthaten zu erschliessen sind, eben so, wie umgekehrt der sittliche Werth der Willensthaten aus den Zuständen des Gewissens; sondern auch für die Zustände seines eigenen Gewissens ist dem Subjecte die Zusammenfassung in einem Gesammtergebnisse, wie solches

nur aus völlig klarer Ueberschauung der zukünftigen sowohl als der gegenwärtigen würde gewonnen werden können, erst nach vollständiger Befreiung von der Sünde erreichbar, demjenigen Subjecte also, bei welchem, um seiner Unverbesserlichkeit willen, die so extensiv andauerndste, wie intensiv stärkste Gewissensqual vorausgesetzt werden muss, ein für allemal unerreichbar. Aber trotz dieser seiner Unvollziehbarkeit *in concreto*, die freilich nicht geleugnet werden kann, ist der Begriff solches Maassstabes an und für sich oder *in abstracto* nicht aufzugeben, und auch dies darf in seiner Anerkennung nicht irre machen, wenn allerdings Grund vorhanden ist, gerade in dem verstockten Sünder die Qual des Gewissens für eine augenblicklich minder fühlbare zu erachten, als in dem der Bekehrung annoch zugänglichen. Denn erst in dem hartnäckigen Sünder tritt die ausdrückliche Freude an der Sünde als solcher (Ps. 36, 3), das *συνευδοκεῖν* zur sündigen That (Röm. 1, 32) an die Stelle jenes *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, welches Röm. 7, 22 als der Zustand des der Bekehrung noch offenen Gemüthes bezeichnet ist. — Die Principien der Ausgleichung dieses scheinbaren Misverhältnisses können indess hier noch nicht entwickelt werden. Sie sind vielmehr der Eschatologie zu überweisen, welche überhaupt über den Begriff der Sünde und Sündenstrafe erst noch das letzte Wort zu sprechen haben wird, auf Grund einer Reihe von Betrachtungen, welche den nachfolgenden Partien unserer Darstellung angehören.

Wesentlich noch unter andere Gesichtspuncte, als jene die Quantitätbestimmung der Sünde überhaupt betreffende, fällt die Frage nach dem Verhältniss des Wesens der Sünde zu der Möglichkeit ihrer Vergebung, das heisst, nach allem bis hieher von uns Festgestellten, der Tilgung und Aufhebung ihres substantiellen Daseins als beharrender Qualität an der Persönlichkeit oder Willenssubstanz der sündigen Vernunftcreatur. Hier nämlich kommen neben der Kraft der Sünde als solcher auch noch die Kräfte in Betracht, welche in der Seele des Vernunftwesens die Wiedergeburt und im Gefolge derselben die Erlösung und Rechtfertigung auswirken. Je nach der Stärke der Wirksamkeit dieser Potenzen kann auch die an sich schwerere Sünde den Charakter einer tilgbaren, die an sich leichtere den Charakter einer untilgbaren tragen. Die in der Kirchenlehre gebräuchliche Eintheilung der Sünden in *peccata mortalia* und *venialia* knüpft sich zwar an den apostolischen Ausspruch 1. Joh. 5, 16 f.; sie hat aber nicht festgehalten an dem einfachen Sinne dieses Ausspruchs, welcher offenbar mit dem Ausspruche Marc. 3, 29 zusammentrifft. Sie hat in den Gegensatz der Todsünde und der lässlichen Sünde das Problem hineingelegt, ob auch abgesehen von der Erlösung von der Sünde, welche durch geistige Wiedergeburt vollzogen wird, zwischen Sünde und Sünde ein derartiger Unterschied stattfindet, durch welchen der „Tod" als nothwendige Folge der einen, aber nicht auch der andern bezeichnet wird. Und da nun hat sich der im Mittelalter ausgebildete Lehrbegriff der

katholischen Kirche auf die Seite der Bejahung, der evangelische Lehrbegriff auf die Seite der Verneinung dieser Frage gestellt. Nach evangelischer Lehre, wie sich der Wortgebrauch bei ihren Dogmatikern festgestellt hat, — freilich nicht im Einklange mit einer in der Apologie der Augsburger Confession gebrauchten Wendung, welche auf den Wortgebrauch der apostolischen Stelle zurückgeht, — sind alle Sünden an sich Todsünden, sie werden zu tilgbaren eben nur erst durch die Rechtfertigung. Darin liegt die Wahrheit, dass es im Zusammenhange der Heilsordnung nur dieses eine Princip der Sündentilgung als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes giebt: die Rechtfertigung durch geistige Wiedergeburt. Aber da die protestantische Lehre ja doch einen Unterschied von Bös und Gut auch in Bezug auf das Leben im Fleisch als solches, auf die „bürgerliche Gerechtigkeit" zugiebt, so hätte es die Consequenz erfordert, auch dort die Möglichkeit einer relativen Abbüssung, einer Wiedereinkehr des Geschöpfes in die Lebensordnung der irdischen Daseinssphäre eben nur als solcher anzuerkennen, und zu dem Widerspruch gegen die römische Lehre in diesem Puncte war nicht ein gleich dringlicher Grund vorhanden, wie zu dem von Luther erhobenen Widerspruch gegen die Aeusserlichkeit der Distinctionen, nach welchen dort die Todsünden durch Merkmale, die nur den äussern Thatbestand der Handlung, nicht die Innerlichkeit der Gesinnung treffen, unterschieden zu werden pflegen von den lässlichen. — Selbstverständlich jedoch ist durch die so gestellte Eintheilung die Frage nicht erledigt nach Wesen und Beschaffenheit der Sünde, die im Sinne des evangelischen Christus und des Apostels Johannes als die eigentliche Todsünde, als die unter allen Umständen die Möglichkeit einer Vergebung ausschliessende bezeichnet wird. Von diesem Sinne müssen wir auf das Nachdrücklichste behaupten, dass derselbe auf die leichtfertigste Weise escamotirt wird, wenn man, wie neuerlich vorgeschlagen ist, die von dem Herrn in so gewaltig einschneidenden Worten ausgesprochene Nichtvergebung nur auf die Sünde als solche, nicht auf die sündigende Person beziehen will. Als ob es nach christlicher Lehre eine andere Sündenvergebung überhaupt geben könne, als eben diese, dass die bleibenden Folgen der Thatsünde, die Sünde als beharrende Eigenschaft des Subjects nebst ihren perennirenden Wirkungen, von dem Subjecte durch dessen Bekehrung und Wiedergeburt hinweggenommen werden! Die Sünde gegen den heiligen Geist, die eigentliche und alleinige Todsünde im Sinne des Herrn und seines Apostels, ist offenbar eben diejenige, welche so tief in alle Lebensadern des Subjects einströmt, dass durch sie jede Unterscheidung zwischen ihrer Substanz und der Persönlichkeit des Sünders unmöglich, diese Persönlichkeit also dem Processe der Rechtfertigung, der eben in der Tilgung der sündigen Substanz als eines Accidens der Person besteht, unzugänglich wird. Die Möglichkeit einer solchen Sünde zu leugnen: das liegt allerdings in der richtigen Consequenz, und nicht in einer formalen Consequenz allein, sondern, wie

wir nicht verkennen, in einem wirklichen, zu allen Zeiten von innig und aufrichtig Gläubigen lebendig empfundenen religiösen Interesse und Bedürfnisse aller derer, welchen es nicht gelungen ist, die grosse Lehre von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens, die ihnen mit Recht für unantastbar gilt, abzusondern von den unklaren oder irrigen Voraussetzungen über die vermeintliche Unbedingtheit des göttlichen Machtwillens. Von dieser Irrung hat unser Standpunct sich befreit durch die gewonnene Einsicht in die Natur des Schöpfungsprocesses. Die Möglichkeit einer Abirrung des creatürlichen Werdeprocesses von dem durch den göttlichen Liebewillen ihm gestellten Ziele: diese Möglichkeit erkennen wir genau als die nämliche für die höchste creatürliche Daseinsstufe, wie für die untersten. Der Process geistiger Wiedergeburt der Vernunftcreatur, er unterliegt solcher Möglichkeit genau in derselben Weise und weder mehr noch weniger, wie jeder andere creatürliche Werdeprocess. Er unterliegt ihr wenigstens dann, wenn nicht durch die Erfolge der vorangehenden Schöpfungsthaten das Geschlecht, in dessen stets neu erzeugten Individuen solch höchste Werdethat sich unablässig neu wiederholen soll, eine Gestalt gewonnen hat, welche durch i h r e sittliche Reinheit die Reinheit der Erfolge dieser That verbürgt, indem sie dem göttlichen Schöpferwillen einen ungestörten Zugang offen lässt zu dem Gemüthe der Individuen. Die Folgen eines radicalen Fehlschlagens aber müssen in dieser höchsten Daseinssphäre genau eben so ewige, genau eben so unbegrenzte ihrer Zeitdauer nach sein, wie das Dasein, welches sich in diesem Werdeacte gestaltet. — Dies also ist der Gesichtspunct, welcher sich uns nach allem Obigen ganz von selbst darbietet zur Erklärung jenes inhaltschweren Ausspruchs von der Sünde gegen den Geist, den heiligen. Dieser Ausspruch ist kein so zufälliger, kein so vereinzelt stehender, wie er auf den ersten Anblick dies zu sein scheint und bisher allgemein dafür genommen ist. Er steht vielmehr in einer ganz bestimmten gegensätzlichen Beziehung zu den Aussprüchen von der Geistestaufe und der geistigen Wiedergeburt, in welchen sein göttlicher Urheber den Begriff des *πνεῦμα* einführt als das Princip der Geburt zum ewigen Leben, des Eintritts in das Reich Gottes. Als zufällig kann darin nur etwa der Ausdruck „Lästerung“ bezeichnet werden; doch gewinnt auch dieser eine typische Bedeutung durch den Hinblick auf Stellen, wie Marc. 7, 22. Das Bestreben, für die Sünde gegen den Geist ein äusseres Merkmal aufzufinden, welches sie für jeden einzelnen Fall ihres Geschehens kenntlich bezeichnete: solches Bestreben wird hienach freilich ein eben so vergebliches bleiben müssen, wie das Streben nach einer ähnlichen Bezeichnung für die geistige Wiedergeburt. Aber zur Leugnung der Realität einer solchen Sünde erwächst aus der Unthunlichkeit, ihren Begriff verstandesmässig zu fixiren für die äusserliche Wahrnehmung, eben so wenig eine Berechtigung, wie aus der entsprechenden Unmöglichkeit für die geistige Wiedergeburt. An ihren Früchten wird sich die eine wie die andere auch *in concreto* erkennen lassen; aber diese

Früchte sind eben so vielgestaltig bei der einen, wie bei der andern. Nicht nothwendig nur in äusserlich verbrecherischen Handlungen haben wir, was die Sünde des Geistes betrifft, solche Früchte zu suchen. Dieselbe kann vielmehr gar wohl auch in eine Verkehrtheit des inneren Thuns gerade in den höhern Regionen des Geisteslebens, in Religion, Kunst und Wissenschaft ausschlagen. Eben dort begegnet es im wirklichen Leben nur zu häufig, dass man die bösen Dämonen mit Engeln des Lichtes verwechselt. Auf derartige Sünder möchte ich auch die sinnbildliche Figur jenes Hochzeitgastes beziehen, der bei dem vom Herrn zugerichteten Mahle in unhochzeitlichem Gewand erscheint (Matth. 22, 11 f.). Wenn das Vergehen dieses Gastes dort als ein schwereres behandelt wird, als der Fehl der geladenen aber nicht erscheinenden Gäste: so liegt darin eine erhabene Paradoxie, die eben nur in dem richtig verstandenen Begriffe der Sünde gegen den heiligen Geist ihre Erklärung findet. Der altkirchliche Begriff der H ä r e s i s, unter welchen zwar Tertullian (*c. Marc. II*, 2) bereits den Fehl Adams subsumirt wissen will, deutet wenigstens in seiner ursprünglichen Intention auf die Stelle hin, wo wir die ursprünglichsten und charakteristischsten Erscheinungen dieser Sünde zu suchen haben; wiewohl freilich der Misbrauch, welchen der Buchstabenglaube mit ihm trieb, selbst zur grauenhaften Sünde ward. — Mit dieser Deutung stehen endlich auch richtig verstanden im besten Einklange jene Stellen des Hebräerbriefes (6, 4 f. 10, 26), welche durch ihren freilich nicht ohne Schuld des Ausdrucks misverstandenen Wortlaut so vielfältig Anstoss gegeben haben. Auch wir würden an ihnen Anstoss nehmen müssen, wenn ihre Absicht wirklich diese wäre, jeden leichten Fehl, der in Folge der auch noch dem Wiedergeborenen anhaftenden Gattungsnatur nach der Wiedergeburt begangen wird, für eine Sünde zum ewigen Tod zu erklären. Aber wir halten dafür, dass dem Verfasser jenes Briefes, wenn er sich auch nicht ganz unzweideutig auszudrücken das Geschick gehabt hat, vielmehr jene in den Process der Wiedergeburt selbst fallende, ihn, diesen Process, unwiderbringlich vereitelnde Sünde vorgeschwebt hat, für welche der typische, ihm, wie es scheint, unbekannt gebliebene Ausdruck bereits vor ihm durch jenen Grösseren gefunden war, dessen Sinn sich übrigens auch in den geistvollen Worten namentlich der ersten jener beiden Stellen doch nicht ganz verleugnet.

731. Die Werdethat geistiger Wiedergeburt ist ihrem Begriffe nach (§ 697) in ihrem Anfange die Keimbildung, in ihrem Fortgange die fortschreitende Auswirkung einer unsterblichen Leiblichkeit. Darum werden überall, wo solcher Process durch Sünde, durch eine erbliche Sünde des Geschlechts oder durch persönliche Thatsünde getrübt ist, die Folgen dieser Sünde auch in die Leiblichkeit des Geschöpfes einschlagen müssen; auch dies nach Analogie jener kosmogonischen Processe, aus welchen die Gebilde der Natur hervor-

gehen als zusammengesetzte Erzeugnisse der Schöpferthätigkeit des göttlichen Liebewillens und der Imagination des Naturgeistes. Wie also eine pneumatische Leiblichkeit überhaupt, so giebt es auch eine pneumatische Leiblichkeit der Sünde; und jedwede Thatsünde der Creatur haftet sich dem Leibe des Geistes so zu sagen als eine parasitische Pflanze an, welche nur allmählig durch Wachsthum und Erstarken des geistlichen Leibes ertödtet wird, bei der Sünde aber gegen den Geist, den heiligen, durch ihr Ueberwuchern den Keim eines solchen Leibes ganz aufzehrt in der gespenstischen Leiblichkeit der Sünde.

Wenn der Satz, dass „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist“, Wahrheit hat in Bezug auf das Urbild der persönlichen Creatur im schöpferischen Gemüthe der Gottheit und auf die Verwirklichung solches Urbildes im Elemente der creatürlichen Materie (§ 698): so wird er eine analoge Anwendung leiden auch auf die Erscheinung der Sünde und des Bösen im Lebenselemente creatürlicher Persönlichkeit. Wie erst die Auswirkung einer unsterblichen, dem gottebenbildlichen Geiste in allen ihren Daseinsbestimmungen entsprechenden, diesen Geist zur vollständigen Offenbarung und Erscheinung für sich selbst und für andere persönliche Geister bringenden Leiblichkeit auf das Dasein des Geistes, so zu sagen, das Siegel drückt und seine eigene Unsterblichkeit ermöglicht: auf ganz analoge Weise wird auch jedwede Verfehlung in dem Entstehungsprocesse solches Geistes einen Wiederschein finden in dessen individueller Leiblichkeit. Dem Inhalte dieser Erwägung muss die Erörterung auch schon des allgemeinen Wesens der Sünde Rechnung tragen; ein jeder Begriff, der über dieses Wesen aufgestellt wird, ist schief oder unvollständig, wenn er das Verhältniss des Geistes zu seiner Leiblichkeit als ein für den sittlichen Charakter des Geistes gleichgiltiges zur Seite lässt. Die Kirchenlehre hat, dass dieses Verhältniss kein gleichgiltiges ist, in ihrer Fassung des Begriffs der Erbsünde anerkannt. Dieser Begriff jedoch wird von der Ausartung in die Vorstellung eines nur äusserlichen, durch den strafenden Willensbeschluss der Gottheit geordneten Zusammenhanges zwischen dem Geiste und dem Leibe der Sünde nur dadurch geschützt, dass er nicht vereinzelt bleibt, sondern nach zwei Seiten unterstützt wird, durch den Begriff eines Naturbösen auch in der untermenschlichen Region als Voraussetzung, und durch den Begriff eines Einschlagens auch der individuellen Sünde in die Leiblichkeit als daran geknüpfte Folgerung. Den Weg zu solcher Folgerung, — um deren biblische Begründung nicht verlegen sein wird, wer den Begriff der *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* Eph. 6, 12 mit dem: *ἔστι σῶμα πνευματικόν* 1. Kor. 15, 44 in die gehörige Verbindung zu bringen versteht, — diesen Weg haben wir uns angebahnt durch die obige Fassung des Begriffs productiver Imagination und seiner Bedeutung für den ethi-

schen Gegensatz des Bösen und des Guten (§ 714 f.). Die Thätigkeit der Imagination ist allenthalben in der Creatur ein Process der Verleiblichung. Sie ist in der unbewussten Natur das geistige Princip, durch welches jedweder leibliche Werdeact sich vermittelt, und sie ist auf entsprechende Weise im Leben des Vernunftgeschöpfs die Potenz der Gestaltung einer geistigen, erst im eigentlichen Wortsinn persönlichen Leiblichkeit inmitten des Gattungsleibes, der in sie aufzugehen die Bestimmung hat. Der empirischen Thatsachen, wodurch auch innerhalb des menschlichen Geschlechts an denjenigen Individuen, in welchen der Process geistiger Wiedergeburt begonnen hat, sie, diese Wiedergeburt, sich beurkundet, welche im gegenwärtigen Menschenleben um der Gesammtsünde des Geschlechts willen noch nicht zur Reife kommt: dieser Thatsachen wird in der Folge noch Erwähnung geschehen.* Sie selbst werden uns erst verständlich durch den allgemeinen Satz, welcher ganz noch dem gegenwärtigen Zusammenhange angehört: dass, wie das innere Schaffen und Weben der bewusstlosen Imagination des Naturgeistes, ganz eben so auch das Weben und Schaffen der selbstbewussten Imagination des Vernunftgeschöpfes nach allgemeiner Nothwendigkeit seiner Natur durch fortdauernde schöpferische Einwirkung des göttlichen Liebewillens ausschlägt in Werdeacte, deren Ergebniss nach der Seite des Seelenlebens die geistleibliche Persönlichkeit ist; das Ebenbild der Gottheit, sofern diese Werdeacte gelingen, die Sünde, durch welche dieses Ebenbild getrübt wird, sofern sie mislingen. — Die allgemeine Beschaffenheit dieser Sünde betreffend: so gewinnt hier erst seine eigentliche und volle Bedeutung der oben erwähnte Satz der Böhme'schen Theosophie, welcher das Wesen der Sünde in die „Phantasey" setzt. Es ist nämlich diese seine Bedeutung eine ganz analoge für die hier in Rede stehende höhere Daseinsstufe, wie die Bedeutung der Augustinischen Umschreibung des Begriffs der Sünde durch den Begriff der „Begehrlichkeit" auf jener unteren Daseinsstufe, wo die Sünde noch als Eigenschaft der Gattung auftritt. Allenthalben giebt sich die Natur einer Misbildung, — und eine solche ja ist uns so hier wie dort die Sünde — durch ein Zurücksinken der zeugenden Kräfte, die ihr eigentliches Ziel verfehlt haben, in die Lebenssphäre kund, aus welcher sie entstammen. Solche Lebenssphäre ist für die Seele, an welche zur geistigen Wiedergeburt nur erst noch der Ruf ergangen ist, die Sinnlichkeit, für die Seele aber, welche in diesen Process eingetreten ist, ist es die Imagination. Darum wird die Sünde überall in dem Maasse, in welchem das von ihr ergriffene Leben des Vernunftgeschöpfes bereits auf dem Wege individueller Charakterbildung begriffen ist, um so mehr eingetaucht sein in ein phantastisches Element und wird den Charakter einer phantastischen Misbildung tragen, wird um so ausdrücklicher sich kund geben in einer ungezügelten Herrschaft der Phantasie und der durch Phantasie immer auf's Neue heraufbeschworenen, eben durch die gewaltsame Versetzung in eine höhere Daseinssphäre, durch die Unnatur ihrer Vermischung mit Ele-

menten des sittlich und ästhetisch productiven Geisteslebens vergifteten Triebe und Begierden über die Kraft des selbstbewussten Willens, dessen scheinbare Erstarkung durch die fieberhafte Steigerung der in ihn eingegangenen Kräfte der Phantasie und der Sinnlichkeit überall da, wo es gilt, diese Kräfte selbst zu zügeln, in Ohnmacht umschlägt. Indess darf auch beim Eingehen in diese Bezeichnung des Wesens der Sünde nicht übersehen werden, dass der Begriff solches Wesens doch nicht erschöpft werden würde, wenn man die Sünde einfach nur ansehen wollte als ein Beharren des Geistes auf der Stufe der Imagination, oder als Rückfall aus dem beginnenden Processe der Willens- und Charakterbildung auf diese Stufe. Dies wäre eine Anwendung des augustinischen Begriffs von der *causa deficiens*, den wir doch bereits oben als einen unzureichenden bezeichnet haben. Vielmehr, wo Sünde ist, da ist überall auch schon ein wirklicher Wille, und mit dem Willen eine derartige Leiblichkeit, wie sie allenthalben nicht durch einen blossen Act der Phantasie, sondern durch die Fixirung eines Erzeugnisses der Phantasie mittelst der Thätigkeit des Willens begründet wird. Wie Platon mit Recht darauf dringt, dass das Böse nicht einfach als Tod bringend bezeichnet werde; — es sei vielmehr — vergl. die § 709 angeführte Stelle — gar sehr ein Leben bringendes Princip, ja Ruhelosigkeit, Schlaflosigkeit sei sein eigentliches Merkmal (— man denke dabei auch an das prophetische und evangelische Bild von dem Wurme, der nicht stirbt, von dem Feuer, das nicht verlischt!): so lässt sich in ganz entsprechender Weise sagen, dass die nach Aussen sich bethätigende Kraft des Willens, weit entfernt, geschwächt oder ertödtet zu werden, vielmehr noch gekräftigt und gesteigert wird durch die Sünde, insbesondere aber, dass sie gereizt wird, auch da hervorzutreten und sich gelten zu machen, wo die wahre Aufgabe ihrer Erzeugung und Bethätigung Rückhalt und gelassenes Zuwarten jener Reife verlangt, welche durch die drängende Hast der ausgearteten Imagination auf unnatürliche Weise beschleunigt wird. Die bösartigsten Charaktere sind nicht diejenigen, in welchen die durch mangelnde Willenskraft entbundene Phantasie sich selbst zugleich mit ihrem sinnlichen Materiale aufzehrt und thatlos in's Weite verpufft, sondern jene, in denen sie sich zu einem Willen zusammenfasst, der die Misgebilde der Phantasie, aus welchen er sich erzeugt hat, als absoluten Selbstzweck will. Der Wahrheit des objectiven, in eine Weltordnung, welche dieser Macht der creatürlichen Imagination entnommen ist, durch den göttlichen Schöpferwillen eingeordneten Daseins gegenüber wird dieses Beharren des Willens auf selbstgeschaffenen Phantasiegebilden nothwendig zur Lüge, und in sofern wäre es ein nicht zu verwerfender Gedanke, wenn man die Sünde dieser obersten Geistesstufe vor allem Andern durch den Begriff der Lüge charakterisiren wollte. Indess ist es überhaupt weder nothwendig, noch rathsam, in ein einfaches Wort die unbestimmte Möglichkeit der Richtungen zusammenzudrängen, nach welchen die productive Kraft des creatürlichen Geistes auseinandergeht,

sobald sie einmal von der ihr vorgezeichneten Richtung nach dem Einen Schöpfungsziele abgewichen ist, welches zwar für jede einzelne persönliche Creatur eine neue Gestalt annimmt, aber in dieser Vielheit, ja Unendlichkeit seiner Gestalten dennoch von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selbst gleich bleibt.

D. Sünde und Gesetz im menschlichen Geschlecht.

732. Von der Erörterung des allgemeinen Begriffs der Sünde, in welchem von vorn herein für alles creatürliche Dasein die Assertion nur ihrer Möglichkeit, noch nicht ihrer Wirklichkeit enthalten ist, sind im Vorstehenden alle und jede die Wirklichkeit der Sünde innerhalb des menschlichen Erfahrungskreises als solchen betreffenden Fragen absichtlich fern gehalten worden. Nicht als hätten auch die Ergebnisse der obigen Untersuchung gewonnen werden können ohne den Besitz und die allgemeine Voraussetzung eines derartigen Erfahrungskreises. Aber die Methode der wissenschaftlichen Untersuchung verlangte ein strenges Auseinanderhalten der Erkenntniss, welche in Bezug auf den grossen Gegensatz des Bösen und des Guten schon aus dem allgemeinen Inhalte einer philosophisch entwickelten Gottes- und Schöpfungslehre zu entnehmen ist, von der besondern empirischen Gestaltung dieses Gegensatzes in dem Daseinskreise des Erd- und Menschenlebens (*αἰὼν οὗτος, αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου,* nach öfters wiederholter Ausdrucksweise der Schrift).

733. In dem Daseinskreise des Erdenlebens sagen wir; nicht blos des Menschenlebens, dessen Dasein eingeschlossen ist in diesen Kreis als der für die empirische Betrachtung des ethischen Gegensatzes wichtigste Theil des Erdendaseins. Denn die Ergebnisse jener allgemeinen Betrachtung haben darüber belehrt, wie der Begriff der Sünde von weiterer Erstreckung ist, als nur über die Region des selbstbewussten Daseins der Vernunftgeschöpfe, und wie die eigentlichen Wurzeln des creatürlich Bösen sowohl, als auch des creatürlich Guten überall in der Region des Unbewussten zu suchen sind, wenn auch diejenigen Erscheinungen dieses Gegensatzes, deren Betrachtung vornehmlich unserer Wissenschaft anheimfällt, der Region des selbstbewussten Daseins angehören. In dieser Hinwendung des Blickes auch zu der untermenschlichen Daseinsregion ist die göttliche Offenbarung, und sind, schon vor dieser Offenbarung, die mythologischen Völkerreligionen uns vorangegangen.

734. Dass der kosmogonische Process, durch welchen unser Erdplanet entstanden ist, nicht frei geblieben ist von positiven Störungen der Art, wie sie nach unserer obigen Entwickelung (§ 713 ff.) ihren Ursprung in der Sünde haben: dafür würde ein ausreichender Beweis zwar noch nicht zu entnehmen sein aus der Langsamkeit, mit welcher, wie die Naturwissenschaft sich durch unzweifelhaft sichere Schlüsse aus Erfahrungsthatsachen davon überzeugt hat, dieser Process aus Anfängen, welche der empirischen Beobachtung entzogen sind, seinem auch in den gegenwärtigen Zuständen des Erdlebens nur erst angebahnten, noch nicht erreichten Ziele entgegenstrebt. Denn solche Langsamkeit bezeichnet an und für sich noch nicht ein Misverhältniss des wirklichen Geschehens zum schöpferischen Liebewillen, der zwar von Ewigkeit zu Ewigkeit unverrückt auf das Eine Schöpfungsziel gerichtet bleibt, für den aber, bei der Unendlichkeit des Ganzen seiner Schöpfungsarbeit, Ort und Stunde des erreichten Endziels in der Wirklichkeit seiner Werke nicht in Betrachtung kommen. Wohl aber wird das Vorhandensein solcher Störungen erwiesen durch die von der geologischen Forschung der neuern Zeit ausser Zweifel gesetzte Thatsache einer Reihe von ältern Formationen der Erdbildung und des Erdenlebens, welche nicht, wie sonst die niederen Schöpfungsstufen in den höheren (§ 634), ihre Stelle gefunden haben in der gegenwärtig bestehenden, sondern durch nachfolgende Schöpfungsacte haben zurückgenommen und zerstört werden müssen, um dadurch Platz zu gewinnen für die gegenwärtige.

Die gesammte in den vorangehenden Abschnitten entwickelte Schöpfungstheorie hatte die Absicht, zu zeigen, wie Schöpfung, Schöpfung einer Welt, wie der schöpferische Liebewille sie einzig wollen kann, einer Welt selbstständiger Geschöpfe, nur möglich ist durch eine Reihe von Stufen, deren keine durch den persönlichen Schöpferwillen unmittelbar, deren jede vielmehr nur unter lebendiger Mitwirkung der creatürlichen Potenzen erzeugt werden konnte, welche zu diesem Behufe von Anfang an in die Weltmaterie gelegt sein mussten. Die Abfolge in der Hervorbringung dieser Stufen, dieser ihrem Begriffe nach nicht vorübergehenden, sondern bleibenden Stadien der Schöpfungsarbeit, ist eine *zeitliche*. Sie ist es an und für sich nicht mehr und nicht weniger, als auch das innere Leben des göttlichen Gemüthes oder der innergöttlichen Natur ein zeitliches im metaphysischen Sinne ist, das heisst ein in Form des zeitlichen Vor und Nach, dieser schlechthin nothwendigen Grundbedingung aller *Wirklichkeit* (im Unterschiede der für sich *unwirklichen*, obwohl *seienden* Daseins*möglichkeit*, zu deren Inhaltbestimmungen eben die Zeitform selbst gehört), erfol-

gendes Geschehen. Aber sie ist es zugleich auch noch in einer andern Bedeutung des Ausdrucks: zeitlich, Zeitlichkeit. Obwohl an sich selbst eine untergeordnete und abgeleitete, ist diese zweite Wortbedeutung doch in dem ausdrücklichen Bewusstsein der philosophischen Speculation früher hervorgetreten, als jene abstracte metaphysische, und sie hat in lang andauernden Perioden wissenschaftlicher Bildung den eben bezeichneten Ausdruck für sich allein in Beschlag genommen. Die Abfolge der Schöpfungsstufen ist nämlich eine zeitliche auch in dem Sinne, da „Zeitlichkeit" nur von einem solchen Geschehen prädicirt wird, welches in einem bestimmten Verhältnisse causaler Abhängigkeit von einem zeitlich Vorangehenden steht, und selbst zur Ursache oder Bedingung eines zeitlich Nachfolgenden wird. In diesem Sinne ist es, dass die bis jetzt geltende kirchliche Theologie dem Schöpfungsprocesse selbst, und allen den Processen, welche innerhalb der Schöpfung vorgehen, Zeitlichkeit zuspricht, dem innergöttlichen Leben aber sie abspricht; desgleichen die Mehrzahl auch noch der neuern philosophischen Systeme, sofern dieselben den Begriff eines Schöpfungsprocesses im eigentlichen Wortsinne überhaupt auch nur irgendwie annehmen oder gelten lassen. Dass durch die zeitliche Schöpfung in diesem Sinne auch die Thätigkeit Gottes, sofern sie sich der Schöpfung zuwendet, nothwendig sich als eine zeitliche darstellt: das ist für die kirchliche Theorie eine Schwierigkeit, zu deren Beseitigung sie, diese Theorie, von der ältesten bis auf die jüngste Zeit herab immer neue Anläufe genommen hat, ohne dass es ihr etwas anderes als Worte, die sich bei schärferer Analyse als sinnlos erweisen, dafür zu finden gelungen wäre. Für uns fällt diese Schwierigkeit hinweg, da wir die Zeitform selbst als enthalten in dem göttlichen Attribute der Ewigkeit erkannt haben, und daher das metaphysische Prädicat der Zeitlichkeit auch dem göttlichen Thun als solchem beizulegen keinen Anstand nehmen. — Dagegen erwachsen für uns, durch den Werth, den hienach der Zeitverlauf, als positives Moment des von Gott gewollten creatürlichen Daseins, so zu sagen auch für Gott gewinnt, andere Fragen, deren Beantwortung wir uns nicht entziehen dürfen, während die herrschende Theorie sie kurz abzuweisen vermochte durch die, freilich dem natürlichen Menschenverstand Gewalt anthuende Behauptung, dass der Zeitverlauf für Gott eben gar nicht vorhanden sei, dass vielmehr die Zeit erst mit der Welt geschaffen werde. So im Gegenwärtigen die Frage, was wir von jenen kolossalen Zeiträumen zu halten haben, welche, wie nach den Ergebnissen sorgfältigster Forschung die Naturwissenschaft jetzt allgemein dies anerkennt, in dem Entwicklungsprocesse unsers Erdplaneten — und warum dann nicht auch in anderen Weltregionen, die sich mit ihm in irgendwie analogem Falle befinden? — bereits der ersten Erzeugung lebendiger Organismen, diesem „Anfange des Endes", vorangegangen sind, und dann sich zwischen jene Anfänge und die Erreichung des Endziels, das wir nach sorgfältiger Erwägung auch jetzt noch nicht als wirklich erreicht betrachten

dürfen, in die Mitte gestellt haben. Es scheint nach den im Obigen ausgesprochenen Ansichten nahe gelegt, schon in dieser, unserer Ungeduld als unabsehlich erscheinenden Langsamkeit der Weltentwicklung das Symptom eines sündhaften Widerstandes der creatürlichen Potenzen gegen den Schöpferwillen zu erblicken. Und dennoch würde solche Behauptung eine voreilige sein. Nicht der träge Widerstand der Materie als solcher gegen die Anmuthung einer weiteren schöpferischen Fortbildung auf jedweder Daseinsstufe ist an und für sich schon Sünde. Und auch von dem göttlichen Schöpferrufe seinerseits kann nicht vorausgesetzt werden, dass er an jede der aus der allgemeinen materiellen Masse bereits ausgeschiedenen Daseinssphären und an jedes einzelne der zu einer weiteren Fortführung des Schöpfungsprocesses hinlänglich vorbereiteten Gebilde gleichzeitig und mit gleicher Macht ergehen sollte. Namentlich in letzterer Beziehung darf der Zusammenhang nicht übersehen werden, in welchem die Entwickelung jedweder einzelnen Schöpfungssphäre jederzeit steht mit der Entwickelung anderer Sphären; der Zusammenhang also z. B. der Entwickelung des Erdplaneten zunächst mit der des gesammten Sonnensystems. In keiner einzelnen Sphäre kann das auch zur Erhebung auf höhere Schöpfungsstufen schon Zubereitete zur Reife kommen, bevor nicht die dazu erforderlichen Vorbedingungen eingetreten sind in den weiteren Sphären, denen jene als Theil angehört, oder in den räumlich benachbarten, mit denen sie in Wechselwirkung steht. Je weiter nun dieser Zusammenhang greift, je entschiedener er von jedem gegebenen Puncte durch eine Reihe von Mittelgliedern bis in's Unendliche ausgreift: um so weniger kann, sobald einmal die Nothwendigkeit einer successiven Entwickelung anerkannt ist, die Langsamkeit ihres Fortschritts, und wenn dieselbe noch so gewaltige Zeiträume für sich in Anspruch nimmt, etwas Befremdendes haben. — In diesem Sinne also werden wir auf die geologischen Processe das von Duns Scotus über die Abhängigkeit der creatürlichen Vernunft von der Sinnlichkeit, auch dort mit voller Wahrheit, gesprochene Wort anwenden können: *est ex peccato, et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum, quidquid dicat Augustinus.*

Aus dem hier angegebenen Gesichtspuncte gewinnt eine in der neuern Geologie mit grossem Eifer, nicht selten mit Leidenschaft verhandelte Frage ein theologisches Interesse, in welcher man bisher alles Andere eher, als eine derartige Bedeutung zu suchen pflegte: die Streitfrage zwischen den Hypothesen des Neptunismus und des Vulcanismus. Wie in andern derartigen Fällen, so hat auch in diesem Falle der wissenschaftliche Kampf sich zunächst entsponnen an besondern empirischen Gegenständen. Der Ursprung bestimmter einzelner Gebirgsarten war es, der, in der ersten das grosse Ganze dieser Wissenschaft aus principiellen Gesichtspuncten überblickenden und beherrschenden Theorie, der Werner'schen, als allmähliger Niederschlag aus den Gewässern der Urwelt aufgefasst, bald im weiteren Fortgange der Untersuchung erst dem Zweifel, dann einer immer entschiedeneren

Bekämpfung dieser Erklärungsweise Raum gab, und zur Wiederaufnahme der schon früher unabhängig von eigentlich theoretischen Zusammenhängen gehegten Vermuthungen, die auf ein gewaltsames Hervortreiben jener Gebirgsmassen aus dem Innern der Erde durch feurige Eruptionen hinweisen, veranlasste. In dem Bewusstsein der gegenwärtigen Naturforschung hat die vulcanistische Ansicht wo nicht in allen, so doch in den meisten der Puncte, die zwischen ihr und der neptunistischen streitig waren, den Sieg davongetragen; sie ist zur Evidenz gebracht namentlich durch das an verschiedenen Stellen der Erdoberfläche nachgewiesene Aufliegen notorisch älterer Gebirgsmassen auf notorisch jüngeren. — Doch ist uns noch keiner ihrer Vertreter bekannt, welcher in das Bekenntniss dieser Lehre ein eben so ideales, principielles Interesse hineingelegt hätte, wie wir bei einigen Vertretern der neptunistischen Theorie, vor Allen bei Göthe, ein solches allerdings antreffen. Göthe bekämpft in dem Vulcanismus, ähnlich wie in der Newtonischen Farbenlehre, zunächst die einseitig mechanistische Anschauungsweise. Ihm ist es um einen anschaulichen Begriff wirklicher Genesis aus lebendigen Processen zu thun; und dass dieser uns durch die Vorstellung von Niederschlägen der festen Massen aus flüssigen Stoffen näher gerückt wird, in allen den Fällen wo solche Vorstellung eine Anwendung leidet: das ist ihm unstreitig zuzugeben. Allein auch durch die vulcanistische Theorie wird, was den eigentlichen und letzten Ursprung der Massen betrifft, solche Vorstellung nicht ausgeschlossen. Sie wird nur, theils durch die Annahme eines mechanischen Ursprungs für die gegenwärtig bestehenden Lagerungsverhältnisse weiter in eine noch frühere Vergangenheit der Erdbildung zurückversetzt, theils, sowohl was die in dieser früheren Vergangenheit anzunehmenden Bildungsprocesse selbst, als auch was die unmittelbaren Ursachen der nachfolgenden mechanischen Umwälzungen betrifft, in der Weise modificirt, dass, zugleich mit dem Begriffe einer stillen und ungestörten, dem Werdeprocesse des Organischen analogen Genesis, auch die Annahme eines gewaltsamen Ringens und Arbeitens der schaffenden Kräfte, repräsentirt durch die im Schaffen zugleich zerstörende Macht des Feuers, einen Platz findet. Und in diesem Sinne nun dürfen wir unserseits behaupten, dass durch den Sieg des Vulcanismus auf empirischem Gebiete der von uns im Gegenwärtigen vertretenen Ansicht des tellurischen Schöpfungsprocesses vorgearbeitet worden ist. Wäre der Entstehungsprocess unsers Erdplaneten in der normalen Weise verlaufen, wie wir deren Möglichkeit für andere Weltkörper nicht in Abrede stellen, so würde auch für ihn die neptunistische Erklärungsweise überall die richtige sein. Dass in Göthe's Naturanschauung nur die Voraussetzung eines so normalen Processes einen Platz fand, begreift sich; doch meine ich nicht zu irren, wenn ich in der humoristischen Behandlung der geologischen Streitfrage im zweiten Theile der Faustdichtung die Spuren einer noch halb widerwilligen Anerkenntniss der Berechtigung auch für die entgegengesetzte Voraussetzung zu finden glaube.

Die theologisirenden Naturforscher dagegen, welche heut zu Tage *in majorem Dei gloriam* wieder als Anwälte der neptunistischen Hypothese auftreten, weil dieselbe ihnen mit dem Buchstaben der mosaischen Ueberlieferung leichter vereinbar scheint: diese verstehen ihren Vortheil schlecht, wenn sie dem scherzhaften Worte des Göthe'schen Mephistopheles: „'s ist Ehrenpunct, der Teufel war dabei", nicht auch eine ernsthafte Bedeutung zugestehen wollen.

735. Wenn die tellurischen Schichten, welche die Oberfläche unsers Weltkörpers bedecken, schon an und für sich die Spuren einer successiven Entstehung tragen, so werden sie zu Zeugen für die allmählige Entwicklung des Erdlebens noch mehr durch den Inhalt, den sie in sich bergen. In ihnen nämlich liegen allerorten die versteinerten Ueberreste einer untergegangenen Welt begraben, oder vielmehr einer Mehrheit untergegangener Welten organischer Geschöpfe, pflanzlicher und thierischer, dem allgemeinen Typus ihrer morphologischen Ausprägung nach mehr oder weniger verwandt den gegenwärtig bestehenden Pflanzen- und Thiergeschlechtern, aber dabei, zum grossen Theile wenigstens, und um so mehr, in je entferntere Zeiträume der Vergangenheit ihr einst lebendiges Dasein fällt, in wesentlichen Momenten ihres Gattungscharakters von ihnen unterschieden, und, wie wir nach allen Umständen zu urtheilen berechtigt sind, unter den jetzt gegebenen Bedingungen des Erdenlebens im Einzelnen, wie im Ganzen nicht mehr lebensfähig. Die Umstände, unter welchen diese Ueberreste gefunden werden, bezeugen den Untergang jener Geschlechter theils durch allmähliges Aussterben, theils aber durch Ereignisse gewaltsamer Art, Ereignisse, die, so oft sie eingetreten sind, der Oberfläche des Erdkörpers oder beträchtlichen Theilen von ihr eine neue Gestalt gegeben haben. Da nun auf Grund solcher Ereignisse sich, nach den Zeugnissen derselben Erfahrung, immer wiederholt eine neue Folge von Lebenserscheinungen, eine neue Gruppe lebendiger Gebilde hervorgethan hat: so werden wir nicht irren, wenn wir jenen Umwälzungen und Umbildungen der Erdoberfläche den Charakter wirklicher Schöpfungsthaten zusprechen, und nicht sie betrachten als durch denselben Verlauf natürlicher, in feste Gesetze eingeschlossener Ursachen und Wirkungen herbeigeführt, in denselben Kreislauf mechanischer Bewegungen eingeordnet, in welchem die gegenwärtige irdische Natur beschlossen ist.

Die in ihrem Ursprung und in dem rasch vorschreitenden Gange ihrer Ausbildung ganz moderne Wissenschaft der Geologie und

Paläontologie hat in unermessliche Zeitstrecken der Vergangenheit der Natur, in deren Mitte der Geist des Menschengeschlechts zunächst sich gestellt findet, einen Blick eröffnet, welcher in mehrfachen Beziehungen, auch in Betreff seiner Bedeutung für theologische Wissenschaft, dem durch die Entwickelung der Astronomie seit Copernicus eröffneten Blicke in die räumliche Unendlichkeit des Universums verglichen werden kann. Wie dort (§ 610), so hat auch hier der idealistische Dogmatismus, welcher mit dem Begriffe einer Unendlichkeit des Daseins im Raume und in der Zeit nichts anzufangen weiss, an dem Inhalt dieser grossen Entdeckungen Anstoss genommen, und durch Hypothesen seltsamster Art sich seiner zu entledigen versucht. Mit den kecken Ausdeutungen, welche die Realität des Sternenhimmels in einen ideellen Schein oder ein ohnmächtiges Naturspiel zu verflüchtigen sich unterfangen haben (§ 567), stehen auf gleichem Boden und sind aus gleichen Motiven hervorgegangen jene Abenteuer des Gedankens, deren erste Anklänge sich — man hätte meinen sollen, jedem ernstern Forschersinn zu abschreckender Warnung! — schon aus dem Munde eines Voltaire vernehmen liessen, die aber nichts destoweniger mit Donquixote'scher Ernsthaftigkeit auch heut zu Tage von dem hochfliegenden Idealismus eines Hegel, Schelling, Baader und Anderer wiederaufgenommen worden sind. Diese Hypothesen bezwecken nichts Geringeres, als, durch einen Idealisirungsprocess ähnlicher Art die Fülle der geologischen Zeugnisse von dem Leben einer antediluvianischen, einer präadamitischen Urwelt hinwegzuescamotiren. Wie dort die Unermesslichkeit des Raumes, so wird hier jene durch die „tausend Steine, die man aus der Erde gräbt", so „redend bezeugte" zeitliche Vergangenheit für einen nur dem menschlichen Bewusstsein durch einen unerklärt bleibenden Mechanismus eingefügten Spiegel ausgegeben, auf dessen Fläche durch einen eben so unerklärten Mechanismus eine Gestaltenwelt projicirt werde, deren Bedeutung, so will man uns überreden, nur darin besteht, Erscheinung für das Bewusstsein zu sein, ohne irgend welche, der Vorstellung, welche das Bewusstsein sich nach seiner ihm selbst unbewussten Gesetzmässigkeit davon entwirft, entsprechende Realität! So namentlich die jüngste Wendung dieser ausschweifenden Hypothese in Schelling's „Einleitung zur Philosophie der Mythologie". Diese enthält wohl nächst den Baader'schen Phantasmagorien über den Zeitbegriff, das Härteste, was in Bezug auf sein Verhältniss zu jener „Grundform der Anschauung" dem gesunden Menschenverstande zugemuthet werden kann. Die Hegel'sche Naturphilosophie thut zwar dem Bewusstsein gegenständlicher Wahrheit des Zeit- und Raumbegriffs in ihrer Abstraction nicht eben so arge Gewalt an; dagegen aber tritt sie in einen um so grelleren Widerspruch mit den Consequenzen dieses Bewusstseins, indem sie zwar eine unendliche Zeit gelten lässt, aber keine Erfüllung dieser Zeit vor den Anfängen des menschlichen Bewusstseins. — Die Theologie hat, so viel mir bekannt, bis jetzt noch überall Bedenken getragen, in diese Wag-

nisse einzustimmen. Sie scheint fast mehr geneigt, gegen einen Theil der Gefahren, welche ihren bisherigen Dogmen von Seiten jener grossen Entdeckungen der Naturwissenschaft drohen, sich einen Bundesgenossen in der dem abstrusen Idealismus der Philosophen diametral entgegengesetzten Anschauungsweise zu suchen, bei welcher man theologische Sympathien sonst eben nicht zu suchen gewohnt ist. Im Bunde mit der mechanistischen und atomistischen Physik meint sie die Folgerungen vereiteln zu können, welche sich bei dem Anblicke der Denkmäler jenes gewaltigen Kampfes, den vor Feststellung der gegenwärtigen Naturordnung der göttliche Schöpferwille mit den Mächten des Erdgeistes durchgekämpft hat, dem unbefangenen Blicke als die nächstliegenden und natürlichen darstellen. Auch die untergegangenen Formationen des Erdlebens sollen hienach, so wie die gegenwärtige selbst, Producte nur desselben Naturmechanismus sein, welcher innerhalb dieser letzteren alle Bewegungen der ihr unterworfenen Körper beherrscht. Sie sollen als mechanisch nothwendige Durchgangspuncte zur gegenwärtigen Formation zu betrachten sein, ähnlich, wie innerhalb dieser letzteren, und voraussetzlich auch innerhalb jeder einzelnen jener vorangehenden Formationen die Stadien der Entwicklung, welche die einzelnen Geschöpfe durchgehen müssen, um den Zweck ihres Daseins zu erfüllen. — Das Wahre aber ist, dass die successive Reihe von Formationen der Erdbildung, und damit in Verbindung der irdischen Thier- und Pflanzenwelt, ein so laut sprechendes Zeugniss ablegt, wie man es von jenen stummen Zeugen nur erwarten kann, für die allmählige G e n e s i s jener Naturgesetze, welche nach der in unserer Schöpfungslehre gegebenen Auseinandersetzung sich nicht blos in der Wirkung von Molecularkräften, nicht blos in mechanischer Combination der Stoffe, wodurch dergleichen Wirkungen sich bedingen, sondern in der Auswirkung der stofflichen und dynamischen Gegensätze selbst aus der allgemeinen Grundsubstanz der Materie, und in der Erzielung von Wirkungen, zu welchen die Stoffe und ihre Kräfte für sich selbst nicht fähig wären, doch überall auf Grund stofflicher Bewegungen, bethätigen. Die Allmähligkeit dieser Genesis lässt ihrerseits auf die Kämpfe zurückschliessen, welche die göttliche Willensmacht mit den Potenzen der Materie zu bestehen hatte, um sie in die Ordnung jener Gesetze einzufügen. Es ist also das Schauspiel einer G e s c h i c h t e, einer g e s c h i c h t l i c h e n E n t w i c k e l u n g, sich fortleitend und steigernd durch den Streit kämpfender Mächte, ganz analog der geschichtlichen Entwickelung des Menschengeistes und recht eigentlich ein Vorspiel dieser letzteren: es ist, sage ich, dieses grosse Schauspiel, was sich vor den Augen des Geistes aufthut beim Anblick jener untergegangenen Gestaltungen des Erdlebens, welche sich zur gegenwärtigen ganz entsprechend verhalten, wie innerhalb der Menschengeschichte die Gestaltungen des Völkerlebens, welche im Laufe der Zeit in andern solchen Gestaltungen aufgegangen oder gleichsam durch dieselben überfluthet sind. Das Schauspiel ist ein anderes, als dasjenige, welches wir zu erblicken erwarten

dürften, wäre es uns vergönnt, in irgend einer der unzähligen Weltregionen Zeuge einer Entwicklung zu sein, welche in allen ihren Momenten nur den geraden Weg zum Ziele einhielte, nur einen solchen, wie in einfach grossen Zügen ihn die erste Urkunde der mosaischen Ueberlieferung schildert, dessen Begriff, den Andeutungen dieser Urkunde folgend, im ersten Abschnitte dieses Theiles darzulegen unsere Aufgabe war. Der allgemeine Begriff dieses Weges ist zwar der Begriff alles kosmogonischen Geschehens; er wird in sofern noch wiederzuerkennen sein auch in den irrationalen und verworrenen Zügen der Kosmogonie des Erdplaneten. Auch die geologischen Entwickelungsreihen zeigen jenes allmählige Aufsteigen vom Unorganischen zum Organischen, von den unteren Stufen organischer Lebensentfaltung zu den oberen, welches wir als allgemeines Grundgesetz aller kosmogonischen Entwickelung erkannt haben. Aber sie zeigen ausserdem noch eine Folge von Erscheinungen, auf die uns der rein rationale Gesichtspunct jener Entwickelung nicht vorbereitet hat; eine öfters wiederholte Unterbrechung der Stetigkeit des Aufsteigens jener Reihen, ein Abbrechen von dem früher eingeschlagenen Fortschritte der Erzeugung des Höheren auf Grund der Voraussetzung des fortbestehenden Niederen, und einen Neubeginn von Anfängen, die nicht in aller Beziehung als Resultate des Vorangehenden betrachtet werden können. Sie zeigen das Alles, wie so eben angedeutet, in durchgehender Analogie zu den Phasen der Entwickelungsgeschichte des Menschengeschlechts, welche auch ihrerseits nicht betrachtet werden können als die stetig abfolgenden Glieder einer Reihe, in welcher alles Nachfolgende die Basis und Voraussetzung seines Daseins in einer bleibenden, nicht zeitlich vorübergehenden und verschwindenden Gestaltung eines Vorangehenden hat. Es ist also in der That nicht blos die Beschaffenheit der geologischen Zeugnisse von der Vergangenheit tellurischer Entwickelungsphasen in einem oder dem andern ihrer besondern Züge, es ist das Dasein eines solchen Urkundenbuches überhaupt, das Dasein einer Vergangenheit des Erdenlebens, die nur Vergangenheit, und nicht zugleich Gegenwart ist, was uns auf einen anomalen und vielfach gestörten Gang der Entwickelung schliessen lässt. In einer ganz normalen, ganz ungestörten Erdentwickelung würden nur die Individuen wechseln, die Geschlechter aber würden beharren, auch während zu den vorhandenen Geschlechtern hinzu und aus ihnen neue Geschlechter erzeugt werden; ganz eben so beharren, wie jetzt, nachdem der Process solcher Neuerzeugung aufgehört hat. — Ob in irgend einer Region der räumlichen Schöpfung, einer näheren oder einer entfernteren, dieses Ideal einer vollkommen normalen Entwickelung realisirt sein mag: darüber ist es menschlicher Wissenschaft nicht vergönnt, zu einer sichern Einsicht zu gelangen. Der Begriff der Möglichkeit einer solchen Entwickelung aber muss von ihr festgehalten werden, wenn sie den Faden des metaphysischen und des theologischen Verständnisses auch der anomalen Entwicklungen nicht verlieren will. Was aber die Ursachen der

anomalen Entwicklung betrifft: so sind nach unserer obigen Darlegung dieselben in der Sünde zu suchen, in einer Sünde, deren Subject nicht Creaturen im eigentlichen Wortsinne, nicht individuelle, in abgeschlossener organischer Leiblichkeit existirende Seelen oder Geister, sondern allein jene dämonischen Gewalten sind, ohne deren Mitthätigkeit überhaupt eine Schöpfung nicht denkbar ist, obwohl sie nur durch Sünde und in der Sünde den Charakter annehmen, welcher durch das so eben von uns gebrauchte Wort und durch die entsprechenden Ausdrücke der heiligen Schrift bezeichnet wird. Die Wissenschaft darf in diesem Sinne keine Scheu tragen, den alten, naiven, tief in den Grundanschauungen des Christenthums wurzelnden, mit ihnen und durch sie in dem lebendigen Natursinn aller der Völker, unter welchen diese Anschauungen einen Boden gewannen, geweckten Glauben zu Ehren zu bringen, welcher beim Anblick jener Denkmäler urweltlicher Entwickelungskämpfe des mit dem göttlichen Schöpferwillen ringenden Erdgeistes, stets mehr oder weniger von einem unheimlichen Schauer erfasst, sich der Voraussetzung nicht erwehren kann, dass in der Erzeugung jener seltsamen Ungestalten der Teufel seine Hand im Spiele gehabt haben müsse.

736. Auch durch die beziehungsweise letzten, die Ordnung des irdischen Naturlebens vorläufig abschliessenden Schöpfungsacte ist das Princip des Verderbens, welches wir nach diesen Zeugnissen über den Hergang der ihnen vorangehenden Creationsprocesse als ein bereits in die Anfänge tellurischer Gestaltenbildung und Lebensentwicklung eingedrungenes anzusehen nicht umhin können, nur gebändigt, nicht vollständig bezwungen. Dies giebt sich kund in einer Reihe von Erscheinungen dieser Natur, deren begriffliche Ausscheidung von den normalen Ergebnissen des tellurischen Schöpfungsprocesses allerdings nicht ohne Schwierigkeit zu vollziehen ist, um der im Einzelnen überall nur schwer erkennbaren Grenze willen zwischen dem creatürlich Bösen und dem auch aus einer sündlosen Schöpfung nicht spurlos zu entfernenden physischen Uebel (§ 712 f.). Wir erkennen das Vorhandensein dieses thatsächlich Bösen oder Bösartigen im Grossen und Ganzen durch das ästhetische Gefühl, und mittelst des ästhetischen auch durch das religiöse; wie dieses Letztere sich bezeugt in dem Worte des Apostels (Röm. 8, 19 f.), welches in der irdischen Creatur einen durchgehenden Zustand des Wehes anerkennt, von dem sie dereinst erlöst zu werden hoffen darf.

Dem Ausspruche des Apostels von der „seufzenden Creatur", welche der „Offenbarung der Kinder Gottes" harrt, um durch sie von der Knechtschaft des Verderbens zur freien Herrlichkeit dieser Kinder erlöst zu werden, steht in der übrigen Schrift allerdings ein direc-

ter Ausspruch gleichen Inhalts nicht zur Seite. Ob in ihm auf Gen. 3, 17 Bezug genommen werde, das lässt sich aus dem Zusammenhange nicht deutlich erkennen; keinesfalls liegt in diesem Zusammenhange die Behauptung einer Abhängigkeit jener getrübten Zustände der irdischen Creatürlichkeit im Ganzen von menschlichen Handlungen ausdrücklich als solchen. Dagegen rührt die Anknüpfung an eschatologische Erwartungen unmittelbar von dem Apostel her, und diese ist es, welche dem Inhalte des Ausspruchs die specifisch religiöse Bedeutung und den Werth für das Ganze der christlichen Glaubensanschauung giebt, welche bisher noch von so Wenigen richtig gewürdigt worden ist, namentlich der Neueren, die in diesem Puncte, wenn sie auch sonst nicht ungläubig sind, fast durchgängig dem Naturalismus huldigen. Könnte die dermalige Gestaltung der irdischen Natur für eine normale gelten: so würde sich die Möglichkeit einer derartigen Neugestaltung, wie sie durch die eschatologischen Lehren des Christenthums in Aussicht gestellt ist, auf dem begriffsgemässen Wege des Schöpfungsprocesses in keiner Weise absehen lassen. An dieser Möglichkeit aber hängt die Möglichkeit der Auswirkung einer neuen Leiblichkeit für die im Geiste wiedergeborenen Glieder des menschlichen Geschlechts nach Verlust ihrer gegenwärtigen Leiblichkeit; und wiederum ohne diese würde nach allen Ergebnissen unserer Schöpfungstheorie auch an eine geistige Fortdauer entweder überhaupt nicht, oder wenigstens nicht in einer Weise, welche zugleich die Aussicht auf eine Steigerung und Vollendung des creatürlichen Seelendaseins in sich schliesst, zu denken sein. Es bliebe uns bei jener naturalistischen Voraussetzung nichts übrig, als entweder das Zurückkommen auf jenes schlechthin übernatürliche „Wunder aller Wunder", vor dessen Annahme freilich die alte supernaturalistische Dogmatik nicht zurückgeschreckt ist, obwohl sie die Mittel, solcher Unnatur zu entgehen, in der Schrift allerdings würde haben auffinden können, oder die Ergebung in die Unmöglichkeit eines „ewigen Lebens" in der geistleiblichen Inhaltsfülle, welche die ächte Lehre des Christenthums dafür in Aussicht stellt. — Dies alles möge hier nur vorläufig angedeutet sein, da eine Wiederaufnahme dieses begrifflichen Zusammenhangs in dem eschatologischen Abschnitte unserer Darstellung unerlasslich ist.

737. Solchergestalt allererst gewinnt für uns das Problem seine richtige Stellung, in welches wir den Begriff zu fassen haben, der von der Kirchenlehre mit dem Namen der E r b s ü n d e, der erblichen Sünde des menschlichen Geschlechts, bezeichnet wird. Schon nach den Ergebnissen der hier angestellten Betrachtung nämlich erkennen wir es als eine Möglichkeit, wir erkennen es, auch abgesehen von dem durch den Lehrbegriff des Christenthums anticipirten Schlusse derselben, nach mehrfachen Momenten dieser Betrachtung von vorn herein selbst als eine naheliegende Wahrscheinlichkeit, dass an jener

allgemeinen Gebrechlichkeit der irdischen Natur, deren in dem oben festgestellten und gerechtfertigten Wortsinne mit dem Charakter der Sünde bezeichnete Ursachen sich verbergen in den Werdethaten des kosmogonischen Processes, das menschliche Geschlecht in irgend einer Weise betheiligt sein wird. Demzufolge ist es jetzt durch den Fortgang der Betrachtung gefordert, die Frage aufzuwerfen, in welchem Verhältnisse zu dem allgemeinen Resultat jener Werdethaten in Bezug auf den Gegensatz von Gut und Bös das menschliche Geschlecht als solches, oder der Gattungscharakter dieses Geschlechtes steht, insofern auch er als das Product, sei es einer einzelnen der in jenem Processe inbegriffenen Werdethaten, oder einer Mehrheit solcher Thaten zu fassen ist.

738. Schon aus der Darlegung des biblischen und kirchlichen Lehrbegriffs von der Erbsünde, mit welchem wir den gegenwärtigen Abschnitt eröffnet haben, deutlicher noch aus der daran sich anschliessenden Ausführung der Voraussetzungen, welche diesem Lehrbegriffe zum Grunde liegen, geht hervor, wie irrthümlich es sein würde, wenn wir durch den wahren Sinn desselben diese Frage eben so von vorn herein abgelehnt glauben wollten, wie sie durch seine bisherige scholastische und dogmatistische Fassung allerdings abgelehnt ist. Es ist wahr, der biblische, der kirchliche Lehrbegriff von der Erbsünde ruht auf der Voraussetzung der Idee einer ursprünglichen Vollkommenheit des göttlichen Ebenbildes, zu welcher die Anlage in die menschliche Natur bei ihrer Schöpfung hineingelegt ist. Aber es ist eben so wahr, dass diese Idee eben nur als Idee, als in dem schöpferischen Geiste der Gottheit ausgewirktes Ideal des Menschengebildes (§ 696 ff.), die Voraussetzung des richtig verstandenen Lehrbegriffs der Bibel und der Kirche bildet, nicht als eine in dem innerweltlichen Dasein der Creatur bei dessen zeitlichem Beginn verwirklichte Thatsache. Ueber die reale Beschaffenheit des Menschengeschlechts, so wie dasselbe als Naturgestalt in die Reihe der lebendigen Geschöpfe des irdischen Daseinskreises eingetreten ist, findet weder in den Mythen des Alten, noch in der Mystik*) des Neuen Testaments sich eine Aussage, welche dem Urtheile eine Fessel anlegen könnte, das wir uns zu bilden haben aus den Zeugnissen der Erfahrung, und nicht zum geringen Theile aus dem Inhalte jener Aussagen selbst, deren Bedeutung ihrerseits die eines solchen Zeugnisses, ja des gewichtigsten aller derartigen Zeugnisse ist.

*) Mystisch nenne ich hier — in der Absicht, um mit diesem

Worte den Uebergang anzudeuten von der mythischen Ausdrucksweise, der das Bewusstsein entwachsen, zu der wissenschaftlichen, zu welcher es noch nicht herangereift ist, ähnlich, wie solcher Uebergang auch in den geschichtlichen Erscheinungen stattfindet, welche man mit diesem Ausdruck zu bezeichnen pflegt, — die Gegenüberstellung der idealen Persönlichkeiten Adam und Christus im Römer- und ersten Korintherbriefe (vergl. § 676). Es ist nicht zu leugnen, dass der Apostel in beiden Stellen, namentlich aber in der des Römerbriefes, den Begriff des Einen Menschen, durch welchen Sünde und Tod, wie des Einen, durch welchen Gnade und Heil auf die Welt gekommen, ausdrücklich betont; und allerdings kann dies gegen unsere Auffassung des Sinnes dieser Stellen zu sprechen scheinen. Auch stelle ich nicht in Abrede, dass die Einbildungskraft des Apostels dieser Stütze noch bedurft zu haben scheint: der Vorstellung eines geschichtlichen persönlichen Adam, um sich die einheitliche Zusammenfassung des Begriffs einer Sünde zu verdeutlichen, an welcher alle Glieder eines Geschlechtes gleichen Theil haben, oder um vor seinem Bewusstsein solche Zusammenfassung zu rechtfertigen; obgleich er gar wohl weiss, dass die Sünde eine Sünde Aller ist (*ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον* Röm. 5, 12. Das *ἐφ᾽ ᾧ* bedeutet an dieser Stelle, und ganz eben so auch an den drei andern Stellen, wo es ausserdem vorkommt: 2. Kor. 5, 4. Phil. 3, 12. 4, 10, so viel wie o b w o h l, o b g l e i c h; es ist ein Hebraismus, der entsprechenden Bedeutung des עַל, עַל אֲשֶׁר nachgebildet). Aber man darf in den Zusammenhang beider Stellen nur etwas tiefer eindringen, um gewahr zu werden, wie ihr wesentlicher Gehalt allein auf dem Doppelbegriffe einer Sündenschuld auf der einen, einer Heilsthat auf der andern Seite beruht, — Thaten, deren jede der Idee nach und in ihrem Ursprung Eine ist, obgleich sie in einer Vielheit persönlicher Subjecte sich ausprägt; nicht aber darauf, dass der Urheber auch der Sünde, wie der Urheber der Erlösungsthat allerdings, eine einzelne menschliche Persönlichkeit ist. — Dem entsprechend kann man auch von den Aussprüchen und exegetischen Wendungen des Augustinus, welche in der kirchlichen Theologie zu maassgebenden geworden sind für die Motivirung des Begriffs der Erbsünde, mit gutem Recht behaupten, dass es im Grunde nur eine Ungeschicklichkeit des Ausdrucks ist, was sie annoch abzutrennen scheint von den Sätzen, mit welchen wir im Gegenwärtigen den Begriff einer Sünde festzustellen suchen, deren Subject die Gattung als solche, oder vielmehr das Subject der Werdethat ist, welche der Gattung als solcher das Dasein giebt.

739. Als der entscheidende Grund dafür, im menschlichen Geschlecht als Ganzen einen solchen Fehl vorauszusetzen, dessen Ursache wir nach Obigem in einer sündhaften Beschaffenheit der Werdethaten zu suchen haben, aus welchen der Gattungscharakter des Geschlechts hervorgegangen ist, hat dem durch die Gottesoffenbarung des Christenthums erleuchteten Bewusstsein sich von vorn herein die

innerhalb dieses Geschlechtes durchwaltende, auch durch die im Menschengeiste sich immer neu bethätigende Schöpferthätigkeit des göttlichen Geistes unüberwunden gebliebene Naturnothwendigkeit des leiblichen Todes dargestellt. Auch wir haben in näher eingehender Erwägung diesen Gesichtspunct bewährt gefunden (§ 700 ff.); mit der nähern Bestimmung jedoch, dass nicht die Ueberkleidung mit einem sterblichen Leibe zunächst durch physische Erzeugung und Geburt an sich, sondern dass vielmehr die in die Naturgesetze, durch welche das Geschlecht besteht, nicht eingegangene Möglichkeit der Umwandlung des sterblichen Leibes in einen unsterblichen auf Grund einer geistigen Wiedergeburt noch innerhalb des gegenwärtigen irdischen Lebens das Moment ist, worin wir das entscheidende Zeugniss gegen die Annahme einer den Grundideen des Schöpfungsplanes vollständig entsprechenden Naturbeschaffenheit des dermaligen Menschengeschlechts zu erblicken haben.

740. Ein unbegrenzter Werdeprocess nämlich, ein unablässiger Fortgang der Erzeugung eines Göttlichen aus einem für sich noch Ungöttlichen: das würde nach allen Ergebnissen unserer Schöpfungslehre das Leben des menschlichen Geschlechtes geworden sein, auch wenn die Naturbedingungen seiner Existenz eine völlig normale Verwirklichung in seinem Schöpfungsacte gewonnen hätte; das wird dieses Leben bleiben, auch wenn dereinst, durch neue, zukünftige Schöpfungsthaten, der Widerstand, welchen bis jetzt noch die creatürlichen Potenzen seiner Vollendung entgegengestellt haben, überwunden sein wird. Aber der Umstand, dass innerhalb der gegenwärtigen Daseinssphäre des Menschenlebens das eigentliche Endziel der Weltschöpfung unerreicht bleibt, und nach den jetzt bestehenden Naturgesetzen unerreicht bleiben muss, trotz der in die Natur des Geschlechts hineingelegten Vernunfttriebe zur Erstrebung solches Zieles: dieser Umstand verbietet uns, in dem geistigen Werdeprocesse, dessen Ablauf die Geschichte des gegenwärtigen Menschengeschlechtes ausfüllt, schon die vollständig gelungene Verwirklichung jenes Werdeprocesses zu erblicken, dessen Begriff in der schöpferischen Idee, aus welcher das menschliche Geschlecht hervorgeht, mit seiner Existenz, mit dem Processe seines Lebens einer und derselbe ist.

„Gott hat den Tod nicht gemacht, noch freut er sich an dem Untergange Lebendiger. Er hat alle Dinge in das Sein geschaffen; aufs Bestehen gerichtet sind die Werdebewegungen der Welt, und es ist

in ihnen keine wirkende Ursache des Verderbens, noch hat der Hades ein Reich auf Erden. Denn die Gerechtigkeit ist unsterblich." Diese Worte des Buches der Weisheit (1, 13 f.), zu welchen unsere obige Entwickelung (§ 700 ff.) bereits den Commentar geliefert hat, stellen, allerdings in schroffer, paradoxer Ausdrucksweise, ohne die Limitationen, welche unerlasslich sind, um sie mit dem Inhalte der irdischen Welterfahrung zu vereinbaren, die Wahrheit vor das Bewusstsein, von welcher das religiöse Gemüth als durchdrungen vorausgesetzt werden muss, wenn die Entwickelung des christlichen Lehrbegriffs in der Richtung, welche mit deutlichem Bewusstsein ihrer Voraussetzungen auf der einen, ihres Zieles auf der andern Seite zuerst vom Apostel Paulus eingeschlagen wurde, uns in alle Wege verständlich werden soll. Durch sie erst wird es deutlich, wie bereits in dem Ideenkreise des eben genannten Apostels, — dessen Sinn und Anschauungsweise, wie ich mich überzeugt halte, auch durch die rednerisch schönen, aber an genialer Ursprünglichkeit den seinigen nicht gleich kommenden Worte des Weisheitsbuches hindurchklingt, — der Begriff des Todes sich als allgemeines Sinnbild für das in die irdische Welt eingedrungene Princip des Verderbens hat feststellen können. Dem Alten Testament war diese Anschauung fremd geblieben, mit Ausnahme nur etwa jener Mythen, deren Gedächtniss uns als ein vereinzeltes Denkmal der ersten Lichtblicke, mit welchen der alttestamentliche Offenbarungsprocess als solcher anhebt, der jehovistische Erzähler der Urgeschichten bewahrt hat. Dennoch konnte nur auf Grund der alttestamentlichen Offenbarung, sie, diese Anschauung, ins Bewusstsein treten, nachdem durch die leibhaftige Erscheinung des „Lebensfürsten" (*ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*) das Geschick des Todes, dem auch der Lebensfürst erliegen musste, für dieses Bewusstsein zu einem Räthsel geworden war, welches gebieterisch seine Lösung verlangte (vergl. § 676). — Dies, wie man bei einem Rückblick auf dieselbe bestätigt finden wird, die Summe unserer obigen Ausführungen, an welche ich hier nur ganz in der Kürze zu erinnern für nöthig erachtete, um an sie den Faden der weiteren Betrachtung anzuknüpfen.

741. Im Sinne jener Grundanschauung des christlichen Offenbarungsbewusstseins, welche die gottebenbildliche Persönlichkeit des in vollendeter Gestalt aus dem Schöpfungsprocesse hervorgehenden Menschengebildes mit dem Attribute geistleiblicher Unsterblichkeit überkleidet hat: im Sinne dieser Grundanschauung werden wir jetzt folgende Voraussetzung als feststehend betrachten dürfen. Kein Zweifel, dass in der allgemeinen Sündhaftigkeit der irdischen Creatur die göttliche Schöpferthätigkeit ein Hinderniss gefunden hat, dem menschlichen Geschlecht, so wie es als höchstes Erzeugniss aus dem Schöpfungsprocesse der irdischen Natur hervorgegangen ist, zwar nicht unmittelbar solche Unsterblichkeit zu verleihen, aber doch das Ver-

mögen, durch geistige Wiedergeburt in dem über den Moment der Entstehung des Geschlechts hinaus fortgesetzten Schöpfungsprocesse eine unsterbliche Leiblichkeit für die Individuen des Geschlechts zu gewinnen schon inmitten der bestehenden Naturordnung. Das Ziel der Unsterblichkeit ist jedoch, wie die weitere Folge unserer Betrachtung lehren wird, von dem göttlichen Schöpferwillen nicht aufgegeben worden, auch nachdem das gegenwärtig bestehende Menschengeschlecht nach der Seite seines leiblichen Daseins der Herrschaft des Todes hat überlassen werden müssen, und auch in dem, was wir bei sorgfältiger Forschung nach Anleitung der biblischen Gottesoffenbarung über die Abfolge der schöpferischen Acte in Erfahrung bringen, aus welchen das menschliche Geschlecht hervorgegangen ist, lassen sich die Spuren des Hinstrebens nach diesem Ziele deutlich wahrnehmen.

742. „So lange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Erndte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“ Diese am Schlusse der biblischen Erzählung von der Sintfluth (Gen. 8, 21 f.) dem Jehova in den Mund gelegten Worte, ausdrücklich motivirt, wie sie dort auftreten, durch den Willensbeschluss der Gottheit, sich durch die doch unausrottbare Bösartigkeit des menschlichen Geschlechts fortan nicht wieder zu Eingriffen bestimmen zu lassen in die von jetzt an festgestellte Naturordnung*), bis zu einem dereinstigen, doch immer wenigstens als möglich vorausgesetzten Ende dieser Ordnung:**) was sagen sie uns? Was sagen sie uns, insbesondere wenn wir sie in den so deutlich durch sie selbst angedeuteten Zusammenhang bringen mit der von ihrem Urheber, von dem jehovistischen Ueberarbeiter des ursprünglichen Berichts von der Sintfluthsage vorangeschickten Erzählung von der sittlichen Verschuldung, in deren Folge das Verhängniss der Fluth über den Erdball hereingebrochen war (Gen. 6, 1 ff.), und mit so manchen andern Zügen biblischer und ausserbiblischer Urweltssagen, worin sich das Bewusstsein einer noch nicht vollständig befestigten Naturordnung, keineswegs unzweideutig, ausgesprochen hat?

*) So unstreitig ist das כִּי Gen. 8, 21 zu deuten, welches also nicht durch „denn“ oder „weil“ zu übersetzen ist. Seine Bedeutung ist hier in der Hauptsache die nämliche, wie Exod. 13, 17. Deuteron. 29, 18. Jos. 17, 18 und auch wohl Ps. 116, 10.

**) Solche Deutung nämlich kann ohne Unbequemlichkeit den Worten: כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ V. 22 gegeben werden.

743. Dass aus den Schwankungen und Entwicklungskämpfen der vorsintfluthlichen Erdperiode erst jetzt, erst mit dem dort bezeichneten Zeitpuncte, eine dauerfähige Ordnung der irdischen Natur als Basis des Menschenlebens durch den Willen des Schöpfers hervorgegangen ist, ein organischer, nach streng mechanischen Gesetzen in sich abgeschlossener Kreislauf aller lebendigen Functionen des Erdbodens und der irdischen Atmosphäre, desgleichen der lebendigen Geschöpfe, welche dieser Boden trägt, diese Atmosphäre umgiebt, ein Kreislauf, auch trotz der Störungen, die er noch fernerhin zu erleiden hat von der schon unaustilgbar festwurzelnden Sündhaftigkeit der irdischen Creatur, geeignet, für die gemessene Zeitdauer dieser Naturordnung den geistigen Zwecken des Erd- und Menschenlebens zu genügen: dies und nichts Anderes finden wir in jenen für Sinn und Zusammenhang des alttestamentlichen Offenbarungsbewusstsein so bedeutsamen Worten ausgesprochen. Sie erinnern uns, diese Worte, an die nicht minder bedeutsamen des Apostels Paulus (Röm. 9, 22): dass Gott mit vielem Langmuth Geschöpfe, die sich durch ihre Sünde zu Werkzeugen des Zornes gemacht, getragen hat.*) Erläutert und bekräftigt durch diese bezeichnen sie den Thatbestand der irdischen Welt, der Menschenwelt, als das durch ein Schöpferwort der Gottheit besiegelte**) Ergebniss eines Entwicklungsprocesses, in welchen als wesentlicher, die Beschaffenheit dieses Endergebnisses mitbestimmender Factor die Sünde, die Sünde der werdenden Menschencreatur eingegangen ist. In dieser Stellung dienen sie dann ihrerseits zur Erläuterung der Worte, mit welchen auf eben diesen, der Sünde und ihren unvermeidlichen Folgen Rechnung tragenden Rathschluss des schöpferischen Liebewillens die in engere Grenzen eingeschlossene Lebensdauer des irdischen Menschenlebens zurückgeführt war (Gen. 6, 3).

*) Mit dem Sinne dieser Worte ist zu vergleichen: Röm. 3, 25. Ap. Gesch. 17, 30, und, was den Ausdruck *μακροθυμία* betrifft, 1. Petr. 3, 20.

**) *Οἱ γὰρ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτοῦ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσί.* 2. Petr. 3, 7.

Wenn auch nur in flüchtiger Andeutung, habe ich bereits oben (§ 671) darauf hingewiesen, dass, im Sinne der ausführlichern Erzählung, welcher wir die Erhaltung aller jener tief bedeutsamen Sagen des hebräischen Alterthums verdanken, die den Ursprung und die Naturwirkungen der Sünde im menschlichen Geschlecht zu ihrem Thema

haben, der Abschluss des irdischen Schöpfungsprocesses nicht früher, als in den am Schlusse des achten Capitels der Genesis berichteten Rathschluss des Schöpfers zu setzen ist. Alles Vorangehende, die ausführliche Erzählung von der Sintfluth eingeschlossen, hat im Zusammenhange dieser Erzählung noch die Bedeutung fortgehender Acte des Werdeprocesses. Anders allerdings in der ursprünglichen, elohistischen Darstellung, welcher auch die Grundbestandtheile des Berichts von der Sintfluth angehören. Die Sintfluth nämlich erscheint dort nur als ein Ereigniss gleicher Art, wie andere mehr in der ältesten, bereits in den Verlauf, der auch nach ihr seinen Fortgang nimmt, eingetretenen Menschengeschichte. Obgleich auch dort zurückgeführt auf den Unwillen der Gottheit über Verderb und Sündenschuld des Menschengeschlechts, ändert dieselbe doch nichts Wesentliches an der natürlichen Beschaffenheit des Geschlechts; sie ist nur bestimmt, der rasch vor sich gehenden Ausbreitung der verderbten Generation ein Ziel zu setzen. Der jehovistische Ergänzer, ohne zwar für seine Person ein mehr wissenschaftliches Verständniss zu verrathen, berichtet Sagen von unverkennbar tieferem Gehalt in Ansehung des hier in Rede stehenden Problemes. Er berichtet nicht eine einzelne solche Sage nur, sondern deren mehrere, freilich ohne gewahr zu werden, wie sie in der That nur ein und dasselbe Thema behandeln und daher, sofern dieses Thema zu seinem Rechte kommen sollte, nicht hätten in eine nur chronologische Folge der Betrachtung vereinigt werden dürfen. Jene eben angeführte Stelle reiht sich als Abschluss an den im Anfange des sechsten Capitels erzählten Mythus, dessen Inhalt, wie wir früher bemerkten, von eben so universeller, eben so bis in die ersten Anfänge der Menschengeschichte zurückgreifender Bedeutung ist, wie der im zweiten und dritten Kapitel der Genesis erzählte; nur eine andere Auffassung und Darstellung des nämlichen Inhalts. So lange noch „Söhne der Elohim" mit „Töchtern der Menschen" verkehren, so lange noch aus ihrer Verbindung jenes frevelnde Riesengeschlecht der „Nephilim" hervorgeht: so lange sind die Daseinsbedingungen des menschlichen Geschlechts, so lange ist sein Lebenskreis noch nicht in der Weise abgeschlossen, noch nicht so als fertiges Resultat aus dem Schöpfungsprocesse hervorgegangen, wie wir nach der früheren Urweltssage würden voraussetzen müssen, dass sie dies gewesen seien schon seit der Vertreibung des Urmenschenpaares aus dem Paradiesesgarten. Wie nach Letzterer dem Menschen in dem Genusse der Früchte des Lebensbaumes die geistleibliche Unsterblichkeit zugedacht war: so sind wir in Gemässheit der mythologischen Analogien, welche sich hier zur Vergleichung darbieten, zu der Annahme berechtigt, dass eben diese Absicht des in der Urmenschheit sich fortsetzenden Schöpfungsprocesses hat ausgedrückt werden sollen auch in dem Bilde der Vermählung jener ungleichen Paare. Denn nur durch diese Deutung fällt das rechte Licht auf den Sinn der weiter fortgeführten Erzählung. Nicht für ewige Zeiten, so hat Jehova beschlossen (Gen. 6, 3), soll sein Geist in den

Individuen des verderbten Geschlechtes wohnen. Was sagen uns diese Worte anders, als was gesagt ist auch in der Vorkehrung gegen einen möglichen Genuss der Früchte des Lebensbaumes durch den der Unsterblichkeit unwürdig gewordenen Urmenschen? (Gen. 3, 22). — In dieser doppelten Gestalt hat also die heilige Sage des hebräischen Alterthums jener Anschauung einen vorläufigen Ausdruck gegeben, welche dann in der neueröffneten Glaubens- und Gedankensphäre des Christenthums durch den Apostel Paulus und durch den Kirchenlehrer Augustinus zu deutlicherem Bewusstsein gebracht und als eine Grundvoraussetzung der christlichen Heils- und Erlösungslehre erkannt worden ist. Ein glücklicher Instinct des jehovistischen Ueberarbeiters der elohistischen Urgeschichten hat diese Sagentrümmer dem ersten, einfacheren Schöpfungsberichte jener Geschichtserzählung eingefügt, für dessen Inhalt nur durch sie die Gesichtspuncte eröffnet worden, an welche sich die Ausführung einer speculativen Creationstheorie zu halten hat.

744. In dem Lichte, welches aus dieser Auffassung jener bedeutsamen, einen reichhaltigen Kern ächter Gottesoffenbarung, wenn irgend welche andere, in sich bergenden Züge der biblischen Urweltssage uns entgegenstrahlt, in diesem Lichte will jene allen Völkern der alten Welt gemeinsame, aber nur von dem Volke des Alten Testamentes in den Zusammenhang dieser Gottesoffenbarung eingeflochtene Erinnerung an eine mächtige Wasserfluth betrachtet sein, welche den in frühester Urzeit bestehenden Geschlechtern lebendiger Geschöpfe den Untergang brachte, und nur einen kleinen Rest bestehen liess, woraus, nicht ohne wesentlich veränderte Daseinsbedingungen, die Geschlechter hervorgehen sollten, von denen jetzt die Oberfläche des Erdbodens bevölkert ist. Es ist nicht blos ein zufälliges, vereinzeltes Ereigniss, nicht eine eben so zufällige Mehrheit solcher Ereignisse, deren durch die Länge der Zeit und durch das unsichere Auffassungs- und Behaltungsvermögen der frühesten Menschheit verdunkeltes Andenken in dieser so vielgestaltig allerorten uns begegnenden Sage aufbewahrt wäre. Ganz unverkennbar hat sich derselben ein Bewusstsein einverleibt über die gewaltsamen Umwälzungen des Erdbodens und die damit verbundenen Neugestaltungen des organischen Lebens auf seiner Oberfläche im Grossen und Ganzen, wie in allem Einzelnen, von welchen auch die geologische Erfahrung Zeugniss giebt (§ 735), und dieses Bewusstsein trägt in allen geschichtlichen Formationen der Sage, am deutlichsten jedoch, den Grundanschauungen göttlicher Offenbarung, von welchen es hier durchleuchtet ist, entsprechend, in der biblischen, den Charakter selbsterlebter, sittlich-

religiöser Erfahrung. Es trägt solchen Charakter ausdrücklich in sofern, als es die Vorstellung jener Umwälzungen, jener Neugestaltungen an den Gedanken einer dem menschlichen Geschlecht von seinem Ursprunge her anhaftenden Verschuldung knüpft.

745. Aus diesem Gesichtspuncte die biblische Sintfluthsage zu betrachten: dazu finden wir uns aufgefordert auch durch einen Wink der höchsten aller Autoritäten, durch einen Ausspruch des Heilandes der Menschheit. Dieser nämlich hat es nicht verschmäht, in einer bedeutsamen Hinweisung auf jenes Ereigniss die Vergangenheit des menschlichen Geschlechtes, zugleich im sittlich-religiösen Sinne und im physikalisch-kosmogonischen, mit dessen am Ende der jetzt bestehenden Weltordnung bevorstehender Zukunft zusammenzuknüpfen. „Wie es war in den Tagen vor der Fluth, sie assen und tranken, sie freiten und liessen ihre Töchter freien, bis zu dem Tage, da Noah in den Kasten stieg, und sie wussten nicht, wie die Fluth kommen und sie Alle hinwegraffen sollte: so wird es sein mit der Zukunft des Menschensohnes!" (Matth. 24, 38 f.). Unverkennbar wird durch dieses Wort des Göttlichen die gegenwärtige Menschheit in die Mitte gestellt so zu sagen zwischen zwei Weltkatastrophen: sie beide verursacht durch menschliche Verschuldung als ein Gericht der Gottheit, welches über die schuldige Creatur hereinbricht, sie beide aber zugleich bezeichnet als Schöpferthaten, durch welche nichts destoweniger der von seinem Zweck nicht abirrende göttliche Liebewille auf allen durch die Verschuldung noch offen gelassenen Wegen das Heil seiner Geschöpfe auszuwirken fortfährt.

Die geologischen Reste einer untergegangenen Thier- und Pflanzenwelt, oder vielmehr einer mehrgliedrigen Reihe solcher untergegangenen Welten, sie, diese Reste gewinnen ihre Deutung durch eine mit ihnen convergirende Thatsache der menschheitlichen Urgeschichte. Ihnen nämlich entsprechen jene, fast unter allen den Völkern, welche nur irgendwie durch ein unter ihnen erwachtes höheres Geistesleben die Befähigung gewonnen hatten, Erinnerungen aufzubewahren aus einer entfernteren, einer über ihr geschichtliches Dasein als Völker hinausreichenden Vergangenheit, so gleichmässig, so in einer nicht geringen Anzahl selbst von Detailzügen übereinstimmend bestehenden, durch lebendige Ueberlieferung in Rede und Schrift fortgepflanzten Sagen von urweltlichen Ueberfluthungen des Erdbodens, des gesammten Erdbodens oder einzelner Theile desselben in mehr oder minder weiten Erstreckungen. Sie beide, jene Reste und diese Sagen, sind offenbar zusammengehörige Erscheinungen, durchaus dazu geeignet, sich einander gegenseitig die Wahrheit der Schlüsse zu bekräftigen, welche aus jeder der

beiden Erscheinungsgruppen zu ziehen dem natürlichen Verstand auch ohnedies nicht würde verwehrt werden können. Auch hier erscheint die biblische Erzählung in ihrem grossartigen Charakter als Ueberlieferung eines durch göttliche Offenbarung geweckten Volksbewusstseins nicht dann, wenn sie vereinzelt, nur wenn sie im Zusammenhange mit den verwandten Völkersagen einerseits, mit jenen denkwürdigen Ergebnissen der Naturforschung anderseits betrachtet wird; nur also auch, denn nur unter dieser Bedingung wird solcher Zusammenhang verstanden und richtig gewürdigt, wenn sie eben als Sage, als mythische Ueberlieferung erkannt, nicht wenn sie mit buchstäblicher Geschichtserzählung verwechselt wird. Die Wissenschaft ihrerseits würde, so haben wir oben (§ 734) bemerklich gemacht, sie würde, auch wenn ihr nur die geologischen Erfahrungen vorlägen, schon aus diesen auf Katastrophen des Erdlebens zurückzuschliessen berechtigt sein, welche nur aus Anomalien der ethischen Entwickelung des Creatürlichen sich erklären lassen. Das Gefühl dieser Anomalien ist keinem der weltgeschichtlichen Völker fremd geblieben, unter welchen sich überhaupt ein religiöses Leben entzündet hat, und allerorten finden wir dasselbe auf das Engste verwachsen mit dem Grundstamme der religiösen Erfahrung. Mit welchem Rechte dürften wir eine religiöse Bedeutung jenen heidnischen Völkersagen absprechen, in denen, ähnlich wie in der biblischen, die Vorstellung jener letzten Zuckungen des irdischen Werdeprocesses, woraus die gegenwärtige Ordnung der Lebenserscheinungen auf der Oberfläche des Erdbodens hervorgegangen ist, in Zusammenhang gebracht werden mit der Vorstellung eines Zornes der Götter, hervorgerufen durch Frevel und Gottlosigkeit urweltlicher Menschengeschlechter? — Nicht diese ursachliche Verknüpfung an sich unterscheidet die biblische Sage von den heidnischen, und nicht sie begründet den Vorzug der biblischen. Der specifische Offenbarungscharakter der biblischen Sage liegt vielmehr wesentlich in den zu diesem Behufe in unserer obigen Erörterung hervorgehobenen Zügen. Nur dem monotheistischen Bewusstsein, welchem von vorn herein durch die Prämissen seines Gottesbegriffs die Richtung eingepflanzt war auf den im Polytheismus verdunkelten Begriff eines Endzwecks der Weltschöpfung, nur diesem Bewusstsein konnte die letzte grosse Katastrophe des Erdlebens, deren Gedächtniss sich aus dem geschichtlichen Bewusstsein keines auch der übrigen Völker ganz hat verwischen können, sich als ein Abschluss des Schöpfungsprocesses darstellen, auch ihm zwar noch nicht selbst mit wissenschaftlicher Klarheit, aber doch in Bildern, über deren Deutung die ächte speculative Wissenschaft nicht im Zweifel bleiben kann, — und das Ergebniss dieser Katastrophe als ein Stadium der Ruhe für die schöpferische Thätigkeit, festgestellt durch den göttlichen Liebewillen nicht in Folge des vollständig schon erreichten Schöpfungszweckes, sondern in der Absicht, damit von hier aus die nunmehr zur formalen Gottähnlichkeit, zur Persönlichkeit gelangte Creatur dem eigentlich obersten und letzten Zwecke in einer

festgestellten gesetzlichen Ordnung, durch welche für sie die Möglichkeit der Erreichung solches Zweckes bedingt wird, unter fortdauernder Leitung jenes Liebewillens entgegenstrebe. (*Ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο, ὑπηρετοῦσα ταῖς ἰδίαις ἐπιταγαῖς, ἵνα οἱ σοὶ παῖδες φυλαχθῶσιν ἀβλαβεῖς.* B. d. Weish. 19, 6). So hat die alttestamentliche Sage das Ereigniss aufgefasst. Die negative Seite desselben tritt namentlich hervor in den Andeutungen über die noch unsichern und schwankenden Zustände der vorsintfluthlichen Urzeit, namentlich in der Vorstellung von einer unverhältnissmässig längeren Lebensdauer der Erzväter (— vergl. über die Verbreitung der Sage von dieser Lebensdauer *Joseph. Ant. I,* 3, 9). Diese ganz besonders weist deutlich hin auf die Möglichkeit einer irdischen Unsterblichkeit, einer bleibenden Inwohnung der רוּחַ יְהוָֹה in dem dann auch leiblich unsterblichen Menschengebilde. Die positive Seite aber kommt zu ihrem Rechte in dem Begriffe des Bundes (§ 758 f.), welcher jetzt, nach erfolgter *παλιγγενεσία* (— dieses charakteristischen Ausdrucks bedient sich für das in Noah Geschehene der römische Clemens: 1. Cor. 9), zwischen Jehova und dem Stammvater, dem Patriarchen des erneuten Geschlechtes abgeschlossen wird. In dem Namen des Noah möchte ich nicht sowohl diese Neuheit oder Frische ausgedrückt finden, als vielmehr, die Abstammung von dem Zeitworte נוּחַ voraussetzend, die ja doch wohl sich als die natürlichste darstellt, das zur Ruhe Kommen der Schöpfung, des Analogon jener Sabbathsruhe der Gottheit, von welcher in entsprechendem Sinn die elohistische Urkunde gesprochen hatte (§ 575); so dass also das energische Hervortreten der Sintfluthsage in der hebräischen Weltanschauung auf denselben religiösen Grund zurückzuführen wäre, wie die Sabbathfeier im Cultusgesetz. Der Regenbogen, welcher dem Noah in den Wolken erscheint, wird in diesem Zusammenhange zu einem schönen Sinnbilde der durch den göttlichen Gnadenwillen nunmehr festgestellten Ordnung der irdischen Dinge. Er gewinnt solche Bedeutung in einer von der Natur selbst vorgezeichneten Weise eben dadurch, dass er den Eingang des himmlischen Lichtstromes in das nach streng mechanischem Gesetz abgestufte Helldunkel und in den Farbenschimmer des Irdischen bezeichnet.

In das volle Licht des Offenbarungsbewusstseins würde indess nach der hier aufgestellten Ansicht das Ereigniss der Sintfluth erst dann eintreten, wenn zugleich mit dem Bewusstsein über seine Gründe und Ursachen auch die Aussicht auf die Zukunft einer entsprechenden Weltkatastrophe eröffnet würde, einer solchen, mit welcher erst das menschliche Geschlecht in die letzte und eigentliche Sphäre seiner Bestimmung eingeführt werden soll. (Diesen allein ächt theologischen Gesichtspunct der tellurischen Entwicklungsgeschichte zuerst hervorgehoben zu haben, ist das Verdienst des geistvollen Thom. Burnet, dessen *Archaeologia philosophica* um der freien und grossen Anschauungsweise willen, von welcher sie erfüllt ist, noch jetzt Beachtung

verdienen möchte). Dass ein solcher Hinblick auf eine das Werk der Schöpfung, der Menschenschöpfung eigentlich erst krönende und zum letzten Abschnitt bringende Zukunft auch der alten, urhebräischen Sage nicht fremd gewesen sei: das lässt sich aus den vorliegenden Documenten zwar nicht direct beweisen. Doch bekenne ich mich dazu, dass durch Geist und Inhalt dieser Sagen mir eine solche Ergänzung allerdings gefordert scheint, und ich nur schwer mich zu der Annahme würde entschliessen können, dass dieselbe ganz sollte gefehlt haben. Haben sich doch selbst in heidnischer Mythologie derartige Hindeutungen erhalten; ich erinnere nur an die Art und Weise, wie selbst noch ein Dichter, wie Ovid (*Metam. I*, 256) im Zusammenhange mit seiner Erzählung von der Deukaleonischen Fluth der Weissagung gedenkt, dass dereinst der Erde sammt Meer und Himmelsgewölbe im Feuer ihren Untergang zu finden beschieden sei, nachdem solches Geschick damals, in jener Urzeit, annoch von der Erde abgewandt worden war. Das Verschwinden derartiger Vorblicke in die letzte Zukunft des Menschengeschlechts aus dem alttestamentlichen Bewusstsein wird sich aus denselben Ursachen ableiten lassen, aus welchen sich das Zurücktreten des Unsterblichkeitsglaubens in eben diesem Bewusstsein erklärt. — Um so denkwürdiger ist das von uns angeführte evangelische Apophthegma. Wir erblicken in demselben einen jener schlagenden Aussprüche, durch welche ein überlegener Geist das für die nur äusserliche Betrachtung Entlegenste zusammenbringt, um den einheitlichen Funken der Idee aus den aufeinander platzenden Gegensätzen hervorzuschlagen. Mag auch die Absicht als eine blos peränetische erscheinen, der ideale Gehalt des Ausspruchs ist ein weit über seine Form hinausgreifender. Die Erinnerung an eine zu dem unmittelbar praktischen Zweck einer blos moralischen Paränese so weit entfernt stehende Thatsache der Urgeschichte konnte Christus nicht herbeiziehen, wenn nicht eine gegenständliche Beziehung derselben zu jener andern für die Zukunft des menschlichen Geschlechts in Aussicht gestellten Thatsache ihn dazu veranlasste; oder mit andern Worten, wenn er nicht eben diese Thatsache der Zukunft als ein ihrem innern Wesen nach dem, was zu ihrer Zeit die Sintfluth gewesen war, analoges Ereigniss bezeichnen wollte. Das Bewusstsein dieser Analogie spricht sich auf das Unzweideutigste in einer Stelle des s. g. zweiten Petrusbriefes (3, 6 f.) aus, von welcher mir um so wahrscheinlicher ist, dass sie jenen Ausspruch des Herrn im Auge hat, als wir den unbekannten Verfasser dieses Briefes auch anderwärts auf Momente der evangelischen Geschichtserzählung Bezug nehmen sehen, welche erst durch die schriftlichen Evangelien zur Kenntniss der urchristlichen Gemeinde gekommen zu sein scheinen; (so 2. Petr. 1, 17 auf Matth. 17, 5).

746. Die Sage von der Sintfluth und die ihr vorausgesetzte vom Sündenfall der Urmenschen: sie beide würden ihren Sinn und ihren Wahrheitsgehalt behaupten, auch wenn durch Ergebnisse physikali-

scher und geologischer Forschung die Wissenschaft sich genöthigt finden sollte, die Voraussetzung wirklicher, geschichtlicher Existenz vorsintfluthlicher Menschengeschlechter aufzugeben. Die Erzählung von den Ereignissen der vorsintfluthlichen Urzeit und von der Betheiligung des menschlichen Geschlechts an der eintretenden Katastrophe dieselbe würde dann als eine, wie in ihren Einzelheiten, so auch in ihrer Gesammtanlage allerdings nur sinnbildliche zu betrachten sein. Als das Subject der Verschuldung, durch welche die Katastrophe herbeigeführt ist, als solches würde, anstatt des schon in persönlicher Gestalt verwirklichten Menschengeistes, jener Naturgeist zu denken sein, welchen wir als mögliches, und, was die Erdschöpfung anbelangt, ohne Zweifel auch schon wirkliches Subject sündiger Werdethaten, bereits in Bezug auf die vormenschliche Schöpfung bezeichnen durften (§ 711 ff.). Die Naturbeschaffenheit des menschlichen Geschlechts, gleich von vorn herein in allen ihren wesentlichen Momenten die nämliche, wie sie uns jetzt die anthropologische Erfahrung zeigt, sie würde, gleich den vorangehenden Ergebnissen des Schöpfungsprocesses, unmittelbar als das zusammengesetzte Ergebniss der göttlichen Schöpferthätigkeit und der Wirksamkeit dieses Naturgeistes zu betrachten sein; das Ereigniss aber, welches die Schrift als Sintfluth darstellt, nach seiner negativen Seite als eine letzte gewaltsame Katastrophe des Erdbildungsprocesses, wodurch, unter Beseitigung früherer Verfehlungen (§ 733), dem menschlichen Geschlecht seiner Stätte bereitet worden ist.

747. Bei unbefangener Erwägung des Inhals der biblischen und, damit in Zusammenhang, auch mancher ausserbiblischen Fluthsagen wird sich uns indess als das Wahrscheinlichere die Annahme herausstellen, welche mehr und mehr jetzt auch in den Ergebnissen geologischer Untersuchung ihre Bestätigung zu finden begonnen hat: dass auch den Voraussetzungen von dem Dasein und den Geschicken eines vorsintfluthlichen Menschengeschlechts eine factische Wahrheit zum Grunde liegt. Denn nicht nur die Sagen selbst und ihre Entstehung werden als geschichtliche Phänomene uns verständlicher, wenn wir sie als historische Ueberlieferung aus der Urzeit des Menschengeschlechts, und nicht blos als sinnbildliche Dichtung betrachten dürfen, sondern auch ihr Inhalt schliesst so sich in noch bündigerer Weise den Begriffen an, die wir von der Stufenfolge der Schöpfungsacte gefasst haben. Wir denken uns nämlich, jenen Voraussetzungen entsprechend, die Sintfluth als parallelgehend nicht dem

ersten, sondern so zu sagen einem zweiten Schöpfungsacte des Menschengeschlechts, einem solchen, in welchem, nach vorangehender Schöpfung des natürlichen Menschen, auf Grund jener Werdethaten, deren Subject diese natürliche Menschheit war, die Naturbedingungen festgestellt worden sind, unter denen im Lebensverlaufe des Geschlechts und seiner einzelnen Glieder die Erhebung von der natürlichen zur geistigen Menschheit erfolgen soll.

Noch immer scheint es unter einem nicht geringen Theile der Naturkundigen als eine Art von Ehrenpunct angesehen zu werden, der biblischen Ueberlieferung gegenüber auf der hartnäckigen Leugnung eines antediluvianischen Menschendaseins zu beharren. Was dadurch für die Begreiflichkeit der Entstehung dieses Geschlechtes im sonstigen Sinne der Naturwissenschaft, für die Möglichkeit einer Ableitung desselben aus der Wirksamkeit natürlicher, an die physikalischen und chemischen Gesetze der uns bekannten Natur gebundener Ursachen gewonnen werden soll, ist nicht wohl abzusehen. Im Gegentheil, je näher der zeitliche Ursprung der Menschengattung an diejenige Periode des Erdlebens herangerückt wird, in welcher der Strom dieses Lebens das bestimmte Bette mechanischer Gesetzlichkeit gefunden hat, worin er gegenwärtig abläuft: um so grösser muss uns das übernatürliche Wunder dieses Ursprungs erscheinen. Auch glaube ich bemerkt zu haben, dass die gründlichere Forschung der jüngsten Zeit sich mehr und mehr zur entgegengesetzten Annahme hinneigt. In der Annäherung an diese Einsicht lässt sich, wenn ich richtig beobachtet habe, schon jetzt ein doppeltes Stadium unterscheiden. Eine Reihe der bewährtesten Forscher einer früheren Periode, — ein Cuvier, Deluc, Dolomieu, — hatte sich bereits zu dem Zugeständnisse entschlossen, dass durch die nämliche Erdrevolution, welche die Reste einer in noch früheren, plötzlich eingetretenen Umwälzungen vom Wasser verschlungenen, der gegenwärtig bestehenden durchaus ungleichartigen Thierwelt offengelegt hat, auch schon von Menschen bewohnte Länder sind überfluthet worden. Dabei jedoch blieb in der Hauptsache die Voraussetzung bestehen, dass auf den damals, in jener letzten Katastrophe, von welcher das Menschengeschlecht bereits Zeuge war, überflutheten Theilen der Erdoberfläche nur eine der gegenwärtigen gleichartige Gestaltung des organischen Lebens stattgefunden hat; nicht eine in wesentlichen Zügen ungleichartige, annoch in Schwankungen der morphologischen Bildungstriebe begriffene, solchen, denen eben erst ein letzter, in die Gesammtwirkung aller tellurischen Potenzen mächtig eingreifender Schöpfungsact ein Ende gemacht hätte. Dem gegenüber scheint sich für die neuere Forschung immer bestimmter das wichtige Ergebniss herausgestellt zu haben, dass das Menschengeschlecht älter ist auch als die Bildung des von der Geologie so genannten Diluvialbodens, dessen Entstehung als zusammenfallend betrachtet wird mit dem Untergange jener Formation organischer Gebilde, welcher die Mammuthe, Masto-

donten u. s. w. angehören. Im Mississippidelta finden sich nach den Untersuchungen einer Reihe amerikanischer Gelehrter, insbesondere neuestens Dickson's und Brown's, vielfach übereinandergeschichtete vieltausendjährige Lager von Cypressenstämmen, untermischt mit Resten menschlicher Knochen und mit allerhand Werkzeugen und Geschirren von Menschenhand. Auch auf europäischem Boden, in Belgien, ist man (nach Boucher de Perthes, dessen Ansicht neuerdings auch Rigollot beigestimmt hat) auf die kaum noch zweifelhaften Spuren einer Urbevölkerung gestossen, die einer andern Menschenrasse angehört, als die gegenwärtigen Bewohner Europa's, einer negerartigen an einigen, einer der amerikanischen Rasse ähnlichen an andern Stellen, an noch andern (in Frankreich und Belgien) von allen bekannten Rassen abweichend; und auf die Spuren einer Flora und Fauna, die auf andern klimatischen Bedingungen, als die gegenwärtig bestehenden, beruht hat. „Es wird täglich wahrscheinlicher, dass schon Menschen existirten, als das Aussterben der grossen Alluvialthiere anfing": so lautet der Ausspruch eines Forschers, der zwar noch Anstand nimmt, das Menschendasein geradezu schon bis in die ältere tertiäre Zeit hinaufzurücken, der aber dabei doch durchblicken lässt, wie er für den Fortgang der Untersuchung auch ein solches Resultat keineswegs für unmöglich, nicht einmal für unwahrscheinlich hält (Ami-Bout in den Denkschriften der Wiener Akademie); und ein anderer Forscher (Littré in der *Revue des deux Mondes*) wirft schliesslich die Frage auf: „War jenes geologische Menschengeschlecht, welches in einer einförmigen, weniger entwickelten Natur, unter zum Theil verschollenen Thieren lebte, war es etwa nur der rohe Entwurf des gegenwärtigen?" — Kaum dürfte, falls diese Entdeckungen sich bestätigen, diese Aussichten sich erfüllen sollten, dann noch die Voraussetzung haltbar bleiben, die bei jenen früheren Ansichten von den Meisten festgehalten worden ist: diese, dass es nur zufällige, nur durch physische Ursachen der Art, wie sie auf der Oberfläche und im Innern des Erdkörpers noch gegenwärtig wirken, an einzelnen Stellen des Erdbodens hervorgerufene Ueberschwemmungen gewesen sein sollen, was sich aus jener Urzeit dem Gedächtnisse der Menschen eingedrückt hat, unter deren Augen es vorging. Wir werden dann nicht mehr umhin können, eine Umgestaltung anzunehmen, welche, aus der Tiefe der schöpferischen Natur, wie alle vorangehende Schöpfungsacte, hervorbrechend, ohne Zweifel auch das Menschengeschlecht, wenn sie es als schon bestehend vorfand, in seiner innersten Natur ergriffen hat, so dass solches Geschlecht schwerlich aus ihr ganz als das nämliche, wie es zuvor war, nach allen physischen und psychischen Daseinsbedingungen hervorgegangen ist. Eine locale Beschränkung jener gewaltsamen geologischen Ereignisse, der Hebungen und Senkungen tellurischer Massen, der Verschlingung weiter Landstrecken durch Meere und des Aufsteigens neuer solcher Strecken aus den Meeren, der Spaltung und Durchbrechung des früher Geeinigten durch die neu sich emporhebenden Massengebilde, und auch wohl der Zusammendrän-

gung früher getrennter Breiten durch den Fall des Dazwischenliegenden, bleibt indess bei dieser Auffassungsweise nicht ausgeschlossen. Gerade sie, diese Beschränkung, ist die allgemeine Annahme aller neuern Forscher, und nur bei dieser Annahme lässt sich die Continuität organischer Lebensentwicklung fest halten, durch welche wir selbst den Fortgang des Schöpfungsprocesses als bedingt erkannt haben (§ 634).

Ich werde sogleich bemerklich machen, wie sehr bei diesen eben jetzt im lebendigsten Zuge begriffenen geologischen Forschungen auch die philosophisch-theologische Wissenschaft betheiligt ist, und welch ein hohes Interesse für die Bestätigung und weitere Ausbildung der im Obigen von uns aufgestellten Ansichten sich an die Bewahrheitung und Erweiterung der in der zuletzt erwähnten Richtung theils schon gewonnenen, theils für die Zukunft angebahnten Ergebnisse knüpft. Nichts destoweniger würde ich mit allem Nachdruck dagegen Protest einlegen müssen, wenn man die Wahrheit jener Anschauungen irgendwie als von dergleichen Ergebnissen abhängig betrachten wollte. Die Deutung des Mythus vom Sündenfall in seiner doppelten Gestalt Gen. 3 und Gen. 6 reiht sich mit gleicher Bündigkeit in den Zusammenhang dieser Anschauungen ein, gleichviel ob als das sündigende Subject ein leibhaftiger Mensch (oder vielmehr, wie wir dann werden annehmen müssen, eine Generation leibhaftiger, aber noch nicht genau unter denselben Naturbedingungen, wie die gegenwärtige Menschheit, existirender Menschen), oder ob als solches Subject der im Acte der Realisation zu einer wirklichen Menschheit begriffene „Erdgeist" angesehen werde. Und so behält denn auch die Sintfluthsage ihre Wahrheit und religiöse Bedeutung schon durch ihr Zusammentreffen mit den geologisch ausser Zweifel gesetzten Revolutionen der vormenschlichen Erdperiode, und durch den ursachlichen Zusammenhang, welcher auch für diese vorsintfluthlichen Ereignisse angenommen werden muss, mit sündigen Thaten zwar nicht einer schon bestehenden Menschheit, wohl aber eben jenes vormenschlichen „Erdgeistes". Sie behält solche Bedeutung, selbst angenommen, dass der Glaube an das factische Dasein eines vorsintfluthlichen Menschengeschlechts sollte aufgegeben werden müssen. In beiden, so eng unter einander zusammenhängenden, so wesentlich zu einander gehörigen Ueberlieferungen hängt die Möglichkeit eines idealen Gehaltes von ächt ethischer und ächt religiöser Bedeutung, hängt das richtige Verständniss solches Gehaltes wesentlich an der Einsicht, dass das Geschehen, welches dort geschildert wird, ausserhalb der Sphäre liegt, welche wir im engern und eigentlichen Wortsinn als die Sphäre des „natürlichen Geschehens" bezeichnen. Es liegt, wenn man es so nennen will, in einer Sphäre des Wunders, aber nicht eines solchen Wunders, welches, wie das falsche Wunder der hergebrachten wundergläubigen Dogmatik, schon feststehenden Naturgesetzen zuwiderläuft. Ob dieses wunderbare Geschehen noch um eine Stufe weiter von der Sphäre des natürlichen, eben erst durch

jenes übernatürliche begründeten Geschehens abliegt, als es nach der zunächst sich darbietenden Auffassung davon abzuliegen scheint: das ist eine Frage von doch immer nur untergeordneter Bedeutung, die wir zwar auch ihrerseits zur Erledigung zu bringen suchen werden, aber von deren Beantwortung wir die Einsicht, auf welche es hier wesentlich und in erster Reihe ankommt, in keiner Weise als abhängig erscheinen lassen möchten.

748. Obwohl aber geneigt zur Anerkennung auch eines historischen Gehaltes der Sintfluthsagen, zur Annahme der factischen Existenz jenes vorsintfluthlichen Menschengeschlechts, von welchem diese Sagen berichten, müssen wir dennoch darauf beharren, dass den Erzählungen von einem Paradieseszustande, in welchen dieses Menschengeschlecht hineingeschaffen, von einem goldenen Zeitalter Saturnischer Menschheit nach hellenischer und altitalischer Sage, nur die oben (§ 697 f.) bezeichnete geistige, aber nicht eine äusserlich geschichtliche Bedeutung beizulegen ist. Das menschliche Geschlecht, wenn auch durch den Liebewillen des Schöpfers von vorn herein bestimmt nicht blos zu formaler, sondern auch zu realer Gottähnlichkeit, und in diesem Sinne prototypisch ausgewirkt in der vorcreatürlichen Natur zu einem Gebilde göttlicher Herrlichkeit, konnte doch, schon nach allgemeinen Gesetzen des Schöpfungsprocesses, in die irdische Wirklichkeit hineintreten zunächst nur in Gestalt natürlicher Menschheit. War nun in dieser Gestalt eben nur die formale Gottähnlichkeit, die Vernunftanlage enthalten, und konnte nach eben jenen Gesetzen die Erhebung zur realen Gottähnlichkeit, die Verwirklichung des im Geiste der Gottheit entworfenen Urbildes zu creatürlicher Persönlichkeit im Elemente des irdischen Daseins, nur erfolgen, auf vorgängigen Schöpferruf der Gottheit, durch Selbstthätigkeit jenes natürlichen Menschengeschlechtes (§ 702 ff.): so würde, auch abgesehen von den Störungen, die im Verlaufe dieses irdischen Schöpfungsprocesses durch die Sünde bewirkt worden sind, das Bild jener Paradiesesherrlichkeit nicht in jeder Hinsicht auf wirkliche, geschichtliche Zustände der vorsintfluthlichen Menschheit bezogen werden können.

749. Dazu nun kommt für uns noch die Erwägung des eben gedachten Umstandes, dass wir, nach den Ergebnissen unserer obigen Ausführung, den Sündenfall des irdischen Geschlechtes, von welchem die heilige Sage berichtet, nicht als geschichtliches Ereigniss innerhalb einer bestehenden Menschheit betrachten können. Dieselbe erscheint, aus dem Gesichtspuncte selbst betrachtet, welchen

der in seinen tieferen Beziehungen erkannte und erwogene Sinn der Sage dafür angiebt, als Glied einer längeren Kette von Verfehlungen des tellurischen Werdeprocesses, deren erste Glieder unbestimmbar weit zurücklaufen in jene Werdethaten des kosmogonischen Processes, deren keine ohne die Mitwirkung des der Materie eingeborenen Naturgeistes, keine also ohne die Möglichkeit einer sündhaften Abweichung von der Intention des göttlichen Schöpferwillens zu Stande kommt. Wir haben, nach allen Analogien der Erfahrung, der religiösen und auch selbst der physikalischen, Grund zu der Annahme, dass auch die aus ihrem ersten Schöpfungsacte nur als formales, noch nicht als reales Ebenbild der Gottheit hervorgegangene Menschencreatur die Spuren jener sündhaften Entwickelung an sich getragen haben wird. Wir haben ungleich mehr Grund zu dieser Annahme, als zur Voraussetzung einer vollen Integrität und Reinheit ihrer Natur, welche nur durch den Buchstaben, aber nicht durch den richtig verstandenen Geist der biblischen Ueberlieferung, nicht durch eine aus der Tiefe geschöpfte Deutung ihrer mythischen Sinnbilder begünstigt wird.

In dem Dogmatismus, welcher sich an den Buchstaben der biblischen Erzählung von Adams Sündenfall hält, sind zwei Voraussetzungen enthalten, welche wir sorgfältig von einander unterscheiden müssen, um auf sie beide die richtige Entgegnung zu finden, oder vielmehr nur, um der bereits in unserer obigen Entwickelung gefundenen mit voller Deutlichkeit uns bewusst zu werden: die Voraussetzung einer vermeintlich gleich von vorn herein in der Person Adams verwirklichten pneumatischen Menschheit, und die Voraussetzung einer nur durch dessen eigene freie That verscherzten Unsündlichkeit. An keiner dieser beiden Voraussetzungen pflegte die bisherige Kritik an und für sich selbst schon Anstoss zu nehmen. Die erstere gilt allen spiritualistischen Theorien als selbstverständlich; nur der Materialismus, so meint man, könne sich einfallen lassen, gegen sie einen Einwand zu erheben. Desgleichen sagt die andere auch denjenigen zu, die an dem Begriffe der Erbsünde einen Anstoss nehmen; nur, meinen sie, müsse dieselbe Unsündlichkeit, welche das kirchliche System von Adam aussagt, ganz eben so von jedem neu in die Welt eintretenden Menschen ausgesagt werden. So tappt man im Heerlager der Gegner des kirchlichen Dogmatismus fortwährend im Dunkel über die wahren Angriffspuncte, und bestärkt den Dogmatismus in seinen günstigsten Positionen, statt ihn daraus zu vertreiben. Ich habe bereits im Obigen auf den classischen Ausspruch des Apostels Paulus (1. Kor. 15, 47) hingewiesen, durch welchen die erste jener beiden Voraussetzungen auch biblisch widerlegt wird. Um ihre Unrichtigkeit zu erkennen, wie der Apostel sie

erkannt hat, bedarf es noch nicht der Annahme, von welcher wir im gegenwärtigen Abschnitt ausgegangen sind hinsichtlich der eigenthümlichen Beschaffenheit der irdischen Schöpfung. Der Unterschied der psychischen, auch der vernünftig-psychischen Creatur von der pneumatischen, die nothwendige Priorität der ersteren vor der letzteren ihrer zeitlichen Entstehung nach, während umgekehrt in der Idee der Geist den Vorgang vor allem Psychischen behauptet, ist eine Wahrheit der allgemeinen Creationstheorie, welche in allen Schöpfungsregionen eben so, wie in der irdischen, zutreffen muss. Sie, diese Wahrheit, gewinnt, was die irdische Welt betrifft, eine gewichtige Bestätigung durch die vorhin erwähnten geologischen Entdeckungen, welche so bestimmt darauf hinweisen, dass, wenn es antediluvianische Menschengeschlechter gab, dieselben keineswegs von vollkommnerer, sondern ganz im Gegentheil auch physisch von geringerer Beschaffenheit waren, als die edleren unter den jetzt bestehenden Menschenrassen. Vergebens empört sich gegen den Schluss, der aus diesen Thatsachen zu ziehen ist, und in noch weit bündigerer Weise aus den speculativen Gedanken, welche wir durch den ganzen Verlauf unserer Schöpfungslehre hindurchgeführt haben, der Stolz des Menschen, der eine Erniedrigung darin zu finden meint, wenn ihm angemuthet wird, sich den Ursprung seines Geschlechts von Anfängen einzugestehen, welche immerhin noch nicht allzuweit von der Thierheit entfernt sein mochten. Vergebens, sagen wir, empört sich dagegen dieser Stolz: denn wie sollte doch die Nothwendigkeit eines Anfangs von den untersten Daseinsstufen dem Geschlechte zur Unehre gereichen, da ja doch das Dasein jedes menschlichen Einzelwesens notorisch mit Zuständen beginnt, die uns eben auch nur jene Daseinsstufen darstellen? Auch ist dergleichen nichtssagenden Klagen gegenüber vorlängst mit Recht bemerkt worden (neuerdings noch mit wohl motivirtem Nachdruck von Schelling: Einleitung zur Philos. d. Myth. S. 502): dass die Annahme einer factischen Ausartung des Menschengeschlechts von Zuständen, wie man sie so gern in seine physikalischen Anfänge hineindichten möchte, zu so versunkenen, wie wir sie noch heut zu Tage in schaudererregender Ausdehnung unter den niederen Rassenvölkern wahrnehmen, für jedes gesunde Gefühl etwas bei weitem Niederschlagenderes hat, als die umgekehrte Annahme einer allmähligen Steigerung von jenen Tiefen zu den geistigen und sittlichen Höhen der edler gebildeten Menschheit. — Dennoch unterscheiden wir, auch indem wir dieses Bekenntniss aussprechen, die zweite der vorhin bezeichneten Voraussetzungen sorgfältig von der ersten; wir lassen sie als eine mögliche, den allgemeinen Grundbedingungen des Schöpfungsprocesses zufolge als möglich anzuerkennende gelten, auch nachdem wir von der ersten selbst diese Möglichkeit in Abrede gestellt haben. Aber eben nur als eine mögliche; keineswegs, wie der supernaturalistische Dogmatismus auch dies ohne Weiteres als selbstverständlich annimmt und der Rationalismus ihm unbedenklich beistimmt, als eine nothwendige. Liegt in den Grundbedingungen des

Schöpfungsprocesses die Möglichkeit einer Abirrung von dem geraden Wege nach dem Schöpfungsziel, einer Verunstaltung durch sündhafte Werdethaten bereits für alle untermenschlichen Daseinsstufen, wie wir dies im Obigen (§ 713 ff.) ausgeführt haben: so folgt, dass eben diese Möglichkeit sich auch über die natürlichen, fleischlichen Anfänge der Vernunftcreatur erstrecken wird, und dass es eine Frage der Erfahrung, aber nicht eine *a priori* zu beantwortende ist, ob in einer bestimmten Schöpfungsregion, wie der des Erdplaneten, diese Anfänge als solche von der Sünde rein geblieben sind oder nicht. Die Kirchenlehre hat, ohne ihre Absicht, ein starkes Präjudiz für die verneinende Antwort eingeführt, durch ihre so tief in die Gestaltung des Dogma von der Erbsünde eingreifende Annahme, dass an den Folgen der Sünde des Menschen die gesammte irdische Natur, nicht nur die leibliche des menschlichen Organismus, sondern auch die untermenschliche, Theil hat. Ich habe schon bemerklich gemacht, wie durch diese Annahme, die wir so eben nur als eine in das Dogma von der Erbsünde eingreifende bezeichneten, in Wahrheit vielmehr dieses Dogma von Grund aus bedingt und ermöglicht ist. Denn der Begriff einer erblichen Uebertragung sittlicher und geistiger Eigenschaften hat überall nur da einen richtigen Sinn, wo diese Eigenschaften zugleich als Eigenschaften der Natur des Gattungswesens erkannt sind, innerhalb dessen die Uebertragung stattfinden soll. Nun stellen wir zwar nicht in Abrede und haben auch schon oben darauf hingedeutet, dass die Natur des Menschen als Gattungswesen durch die Schöpfungsacte, aus welchen seine erste leibliche Existenz hervorgeht, nur erst noch angelegt, aber nicht vollendet ist. Aber wenn durch dieses Zugeständniss der Weg angebahnt wird zu einer Erklärung des Begriffs der Erbsünde, welche, dem kirchlichen Dogma entsprechend, den nächsten, den wenn man will eigentlichen Grund derselben in einer That findet, als deren Subject irgendwie die schon daseiende Menschheit zu setzen ist: so ergiebt sich doch mit nicht minderer Deutlichkeit aus eben diesem Zusammenhange auch dies, dass die Möglichkeit einer solchen That, oder einer solchen Folge dieser That ihrerseits bedingt ist durch die allgemeine Abhängigkeit eines Einschlagens der sittlichen Beschaffenheit jener Werdethaten, aus welchen alle Naturgestalten als solche hervorgehen, in diese ihre Erzeugnisse. In diesem Sinne ist der Ausspruch des Apostels von der „seufzenden Creatur", sammt der Anwendung, welche die Kirchenlehre von ihm zu machen nicht unterlassen hat, von uns gedeutet worden; und wir meinen, dass die Richtigkeit solcher Deutung uns von Allen wird zugestanden werden, welche sich mit den Principien unserer Creationstheorie und der damit in unauflöslichem Zusammenhange stehenden Theorie von dem Wesen der Sünde nur irgendwie in Uebereinstimmung finden. Wird aber solchergestalt die factische Wahrheit des Begriffs sündhafter Werdethaten für die untermenschliche Natur auf der einen, für die Natur des menschlichen Geschlechts, sofern dieselbe als ein Erzeugniss von Werdethaten der in

ihren natürlichen Anfängen schon vorhandenen Menschheit anzusehen ist, auf der andern Seite zugegeben: so wäre es die sonderbarste Anomalie, und man würde sich zwischen der einen und der andern dieser aus dem Gesichtspunct christlicher Glaubenslehre sich als nothwendig erweisenden Annahmen eines nicht wohl zu entbehrenden Mittelgliedes berauben, wenn man dabei beharren wollte, in der Mitte zwischen jenen beiden die erste schöpferische Entstehung der natürlichen Menschheit, mit hartnäckigem Pochen auf den Buchstaben der biblischen oder der kirchlichen Ueberlieferung, auf eine schlechthin sündenfreie Werdethat zurückzuführen.

750. Mit den Voraussetzungen, welche sich uns nach den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung als unhaltbar erwiesen haben, fällt für den wissenschaftlichen Standpunct der Glaubenslehre das Interesse hinweg, in der Weise, wie die kirchliche Theologie dies bisher gethan, noch fernerhin zu beharren auf der Annahme einer einheitlichen Abstammung des natürlichen Menschengeschlechts nur von Einem Paare. Die Untersuchung dieser Frage kann fortan, ohne irgend eine Besorgniss hinsichtlich ihrer Resultate, der naturwissenschaftlichen Forschung anheimgegeben werden. Diese aber hat in neuerer Zeit immer einmüthiger sich, insbesondere auf Grund genauerer Beobachtungen über die Natur der s. g. Rassenunterschiede des Menschengeschlechts, für die grössere Wahrscheinlichkeit einer verneinenden Antwort erklärt. Die philosophische Glaubenslehre wird, je näher diese Antwort der Gewissheit gebracht wird, um so lebhafter sich der Bestätigung freuen dürfen, welche dadurch für eine der wichtigsten Grundanschauungen ihres Creationsbegriffs gewonnen wird, für die Anschauung jener Macht, mit welcher der im Geiste der Gottheit vorgebildete Typus der Menschengestalt (§ 634. § 697 ff.) über die zeugenden Kräfte der irdischen Natur gewaltet hat. Denn welcher andern Macht, wenn nicht der Macht jenes geistigen Urbildes, werden wir es beizumessen haben, dass diese Kräfte genöthigt worden sind, sei es gleichzeitig, oder zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Stellen des durch den vorangehenden Verlauf des Schöpfungsprocesses zur Auswirkung solches Gebildes vorbereiteten Erdlebens, unter verhältnissmässig nur geringen Abweichungen ein und dasselbe organische Gebilde der Menschennatur, wie gleichzeitig und schon früher die einen und selben Gebilde von Thier- und Pflanzengeschlechtern, in einer unbestimmten Mehrheit von Individuen hervorzubringen?

Die Frage, welche wir hier als eine solche bezeichnen durften,

die in dem Zusammenhange der von uns ausgeführten Theorie nur eine untergeordnete Stellung einnimmt, sie pflegt in dem Kampfe, der seit längerer Zeit zwischen dem kirchlichen Supernaturalismus und den ihm gegenüberstehenden rationalistischen und naturalistischen Ansichten entbrannt ist, nicht nur als ein selbstständiger Streitpunct behandelt, sondern vor vielen andern damit sich berührenden, an sich wesentlichern und wichtigern, in den Vorgrund gerückt zu werden. Dies wohl hauptsächlich in Folge mangelnder Klarheit des Bewusstseins beider Theile über die Bedeutung jener andern Fragen, in welchen der Sache nach das grössere theologische Interesse liegt, insbesondere auch der im vorigen Paragraphen von uns verhandelten. Die Zähigkeit, mit welcher der Supernaturalismus an der Behauptung einheitlicher Abstammung des Menschengeschlechts festhält, motivirt sich für sein eigenes Bewusstsein zunächst durch seinen Glauben an die Unantastbarkeit des Schriftbuchstabens. Doch wird dieselbe von ihm vertreten in einer Weise, die keinen Zweifel darüber lässt, wie sich für eben dieses sein Bewusstsein zugleich das Interesse der spiritualistischen Anschauung von der Natur des Menschengeistes, der Voraussetzung seines Ursprungs nicht aus der Materie, sondern unmittelbar aus der Hand des Schöpfers, in diese Behauptung hineingelegt hat. Ihm gegenüber kämpft der Rationalismus, der sich längere Zeit hindurch in mehreren seiner vornehmsten Vertreter jene supernaturalistische Annahme noch bereitwillig gefallen liess, neuerdings zumeist nur mit naturalistischen Waffen gegen den Zwang jenes Buchstabenglaubens. Er legt in die entgegengesetzte Behauptung nicht ein positiv theologisches Interesse, sondern er vertritt mit ihr nur das Recht der freien, auf naturwissenschaftliche Empirie sich begründenden Forschung auf eine endgiltige Entscheidung dieser Frage. — Nicht dem Streite dieser Parteien, sondern dem Genius der bei dem Streite unbetheiligten, nur der Wahrheit als solcher nachgehenden Forschung verdanken wir die Ergebnisse, welche, in gewissen Beziehungen beiden Theilen unerwartet und von dem einen zum Voraus abgelehnt, den mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermuthungen über die natürlichen Anfänge des Menschengeschlechts neuerdings eine Wendung gegeben haben, die, indem sie allerdings den Hypothesen des naturalistischen Standpuncts bestätigend entgegenkommt, ja dieselben gewissermaassen noch überbietet, zugleich doch neue und bedeutsame Aussichten eröffnet auch für die richtig verstandenen theologisch-philosophischen Interessen.

Die naturwissenschaftlichen Bedenken gegen den Ursprung des Menschengeschlechts von nur Einem Paare waren gleich Anfangs ausgegangen hauptsächlich von der genauern Beobachtung des Rassenunterschiedes im menschlichen Geschlecht. Die psychischen und somatischen Unterschiede der Hauptrassen, (deren Fünfzahl, wie zuerst Blumenbach sie festgestellt, trotz mehrfacher Versuche anderer Eintheilungen neuerdings wieder mehr als früher sich in der Gunst der Forscher zu behaupten scheint) erweisen sich in allem Wesentlichen

als unabhängig von klimatischen und andern Einflüssen nur äusserer Natur. Auch ist, wie die mehrtausendjährigen Monumente namentlich Aegyptens zeigen, so weit das Gedächtniss der Geschichte reicht, eine erhebliche Veränderung nicht mit ihnen vorgegangen. Sie vererben sich nach festen Gesetzen, dergestalt, dass bei jedweder gemischten Fortpflanzung ein Mittelschlag entsteht, der jedoch nach einer durch mehrere Generationen wiederholten Vermischung mit einer oder der andern der in die erste Mischung eingetretenen reinen Rassen sich wieder in diese zurückverliert. Alles nöthigt uns, die Unterschiede der Menschenrassen auf wirkende Ursachen zurückzuführen, welche jenseits des Gebietes der jetzt bestehenden physiologischen Gesetze liegen; von welchen also wir, nach der in unserer Creationstheorie festgestellten und durchgeführten Ansicht, werden urtheilen müssen, dass sie bereits dem schöpferischen Processe angehören, aus welchem das menschliche Geschlecht entsprungen ist. Diesem Axiom würde nun zwar an sich selbst kein Abbruch geschehen, wenn wir uns der, unter Andern noch von Kant, der sich um die Feststellung des Begriffs der Rassen in dem hier angedeuteten Sinne ein nicht unbedeutendes Verdienst erworben hat, aufgestellten Hypothese anschliessen wollten, dass in einer Periode annoch bestehender Unentschiedenheit solcher Eigenschaften, welche erst später zu beharrenden Grundbestimmungen der menschlichen Natur oder einzelner Bildungsgruppen innerhalb dieser Natur geworden sind, unter klimatischen und andern äussern Einflüssen, deren Wirksamkeit nach der seitdem erfolgten Feststellung des damals noch Schwankenden geschmälert worden ist, sich innerhalb eines dennoch zuvorbestehenden gemeinsamen Grundstammes der Menschheit die jetzt unabänderlichen Charaktere der Rassen ausgeprägt haben mögen. Es würde, sage ich, damit dem Begriffe eines Ursprungs der Rassenunterschiede unmittelbar aus dem Schöpfungsprocesse kein Abbruch geschehen. Denn auch nach unserer Annahme ist dieser Process noch über die erste Entstehung einer natürlichen Menschengattung hinaus als fortdauernd anzusehen, fortdauernd eben bis zur abschliesslichen Feststellung der gegenwärtig bestehenden Gesetze ihrer Daseins- und Lebensordnung. Ja wir dürfen auch dies nicht verschweigen, dass ein Anhaltpunct mehr für diese Annahme sich zu ergeben scheint aus der von uns in einem frühern Zusammenhange (§ 634) als wahrscheinlich erkannten Hypothese einer successiven Entstehung der organischen Gattungen aus der allmähligen Umbildung vorangehender verwandter, aber doch nicht gleichartiger animalischer Gebilde. Darf das Menschengeschlecht als hervorgegangen betrachtet werden durch schöpferische Epigenesis oder Metamorphose aus untermenschlichen Lebensgestaltungen: wie dann nicht noch vielmehr die besonderen Menschenrassen aus einem gemeinsamen Grundstamme? — Die Frage nach der Zulässigkeit der Annahme jenes einheitlichen Ursprungs, auf welchen der kirchliche Dogmatismus einen so hohen Werth legt, bliebe somit, nach den von uns bewährt gefundenen Grundsätzen philosophischer

Schöpfungstheorie, eine offene; ihre Beantwortung eine der naturwissenschaftlichen, bei dem Interesse des Religionsglaubens unbetheiligten Forschung anheimzugebende. Immerhin jedoch wird, wie bei jeder andern Frage, welche sich gleich nahe mit den in ihr Gebiet gehörigen berührt, die Glaubenslehre wenigstens als theilnehmende Zuschauerin dieser Verhandlung zur Seite stehen. Und da nun meine ich, dass, wenn sie jenes ihr Interesse recht versteht, sie weit eher Grund finden wird zum Wohlgefallen als zum Misfallen an dem Ergebnisse, zu welchem neuerdings immer entschiedener die naturwissenschaftliche Forschung, die geologische sowohl als auch die physiologische, beide in durchgängigem Einklang mit unbefangener und umsichtiger Sprach- und Geschichtsforschung, sich hinzuneigen scheint. Man ist dem Zusammenhange näher auf den Grund gegangen, in welchem, wie man schon früher gewahr geworden war, die Frage nach dem Ursprunge des Menschengeschlechts mit der Frage nach dem Ursprunge der Thier- und Pflanzengeschlechter steht. Man ist sich der wissenschaftlichen Nöthigung bewusst geworden, eine bindende Analogie anzuerkennen in der Behandlung dieser beiden Fragen; zugleich aber hat man sich die Unverträglichkeit der Annahme eines einheitlichen Ursprungs für alle Individuen gleicher Art oder gleicher Gattung auch im Thier- und Pflanzenreiche mit den vorliegenden Erfahrungsthatsachen eingestehen müssen. Dazu nun kommen jene historisch-monumentalen Entdeckungen, durch welche das Bestehen der Rassenunterschiede in das früheste geschichtliche Zeitalter des Menschengeschlechts hinaufgerückt wird; die linguistischen, welche, indem sie die geschichtliche Verwandtschaft der Sprachen innerhalb einzelner grosser Hauptgruppen des Völkerlebens in das klarste Licht stellen, eben damit den Mangel solcher Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Gruppen selbst, als einen Umstand von grosser negativer Bedeutsamkeit erscheinen lassen; und endlich die, wenn sie dereinst über alle annoch bestehenden Zweifel hinausgehoben sein werden, noch wichtigern paläontologischen, durch welche wohl schon jetzt wenn nicht die Gewissheit, so doch die Wahrscheinlichkeit eines höhern Alters der an geistiger und leiblicher Begabung niedriger stehenden Rassen, ein Hinaufreichen entweder dieser Rassen selbst, oder anderer jetzt verschwundener, vielleicht noch tiefer stehender, in die unberechenbaren Jahrtausende der antediluvianischen Urzeit festgestellt ist, während für die edlere Rasse, die weisse oder kaukasiche, noch immer alle Data mangeln, welche dazu berechtigen könnten, ihr Dasein in dieses vorgeschichtliche Alter hinaufzurücken. Damit aber wird den Vertheidigern der Einheit, sofern sie nicht von vorn herein diese wissenschaftlichen Erwägungen von sich weisen, jede Möglichkeit entzogen, die niedern Rassen aus einer Ausartung der, dann als die ursprüngliche vorauszusetzenden, edleren Rasse abzuleiten. Sie werden dazu hingedrängt, vielmehr eine allmählig erfolgte V e r e d l u n g der Naturbeschaffenheit des Menschengeschlechtes anzunehmen; was doch mit dem eigentlichen Sinne ihrer Hypothese

und mit der vorgegebenen biblischen Begründung derselben in offenbarem Widerspruche steht. — In Wahrheit aber ist gerade der Begriff dieser, erst in der jüngsten Erdkatastrophe erfolgten Veredlung und Vergeistigung der Menschennatur die für die Interessen ächter theologischer Wissenschaft werthvollste Ausbeute, welche aus den geologischen Forschungen nur irgend hat gewonnen werden können. In der Einheit der edleren Rasse, welche die ausschliessliche Trägerin des weltgeschichtlichen Entwicklungsprocesses geworden ist, erblicken wir so zu sagen die Zuspitzung jener Pyramide des organischen Lebens, die von der breiten Basis der untersten animalischen Formen aufwärts geht bis zu dieser Spitze, die noch nicht in dem Menschen als solchem, sondern nur erst in dem Menschengebilde kaukasischer Rasse erreicht wird. Diese Rasse hervorgegangen zu denken durch organische Metamorphose aus einer älteren: dazu werden wir nach obigen Betrachtungen allerdings uns veranlasst finden. Aber der Act solcher Metamorphose ist ein schöpferischer. Er ist einer und derselbe mit jenem letzten grossen Acte der Erdbildung, in welchen wir, aus Gründen, welche gleichfalls schon in dem allgemeinen Begriffe jener Metamorphose enthalten sind, unstreitig wohl auch die Fixirung der Existenz der niedern Rassen innerhalb ihrer gegenwärtigen Naturgrenzen (auch dies in Uebereinstimmung mit den Andeutungen der biblischen Urgeschichte) zu setzen haben werden.

751. Bei der in so wesentlichen Puncten veränderten Anschauung über die natürlichen und geschichtlichen Ursprünge des Menschengeschlechts, bei der hieraus sich ergebenden Unmöglichkeit, den Ursprung der Sünde im Menschengeschlecht zurückzuführen auf eine einzelne, selbstbewusste That des ersten Menschenpaares: bei diesem Allen bleibt dennoch in allem Wesentlichen unangetastet der wesentliche Inhalt des kirchlichen Lehrbegriffs von der erblichen Sündenschuld dieses Geschlechtes. Er bleibt es, sofern wir als das maassgebende Moment für den geschichtlichen Thatbestand dieses Lehrbegriffs die Aussprüche des Apostels Paulus und die Lehrsätze des Kirchenlehrers Augustinus anerkennen, über die, nicht dem göttlichen Grundgedanken der Menschenschöpfung, sondern einer creatürlichen Verschuldung entstammende Naturnothwendigkeit des Todes auch für die Geschöpfe, welchen durch ihre Vernunftanlage das Ebenbild der Gottheit aufgeprägt ist. So gewiss nämlich wir in den Aussagen der Schrift, bildlichen und unbildlichen, welche uns hinweisen auf eine Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit auch seines irdischen Leibes, eine ächte Offenbarungswahrheit erkannt haben (§ 698 ff.): eben so gewiss werden wir das factische Zurückbleiben der Natur des menschlichen Geschlechts hinter der von ihrem Schöpfer ihr an-

gewiesenen Bestimmung nur einem durch die creatürlichen Potenzen in der Verwirklichung dieser Natur verschuldeten Fehle beimessen können, welcher eben darum und eben in sofern, als das Geschlecht im Ganzen seine Folgen trägt, als ein erblicher innerhalb des Geschlechtes zu bezeichnen ist.

752. Ohne dem tiefen Sinne der biblischen Sagen, und ohne dem Wahrheitsgrunde des apostolischen und kirchlichen Dogma etwas zu vergeben, dürfen wir jedoch hiebei verzichten auf die Voraussetzung, als ob für das auf Grund einer schon bestehenden Naturordnung in die irdische Wirklichkeit eingetretene Menschengeschlecht zu irgend einer Zeit seines Daseins die unmittelbare Verwirklichung des Schöpfungszweckes annoch eine Möglichkeit gewesen sei, und mit dieser die Unsterblichkeit des irdischen Menschenleibes. Wir dürfen nicht fürchten, den Wahrheiten der göttlichen Offenbarung zu nahe zu treten, wenn wir die Sünde, das heisst (§ 707 ff.) die verfehlte Richtung der Werdethaten, wodurch diese Unsterblichkeit verscherzt und die Verwirklichung des Schöpfungsziels in ein Jenseits des Erdenlebens hinausgerückt worden ist, zu bezeichnen wagen als ein schon vor Entstehung des Menschengeschlechts, in der kosmogonischen Entwickelung des tellurischen Gesammtorganismus Beginnendes, in den inneren Werdebewegungen des Menschengeistes, welche der letzten grossen Katastrophe dieses Processes vorangingen, nur eben Culminirendes. Die Sage von dem Rathschlusse der Gottheit, „nicht für ewige Zeiten ihren Geist wohnen zu lassen in dem Menschengebilde" (§ 671): sie behält, wie andere Sagen ähnlichen Inhalts so innerhalb als ausserhalb der heiligen Schrift, eine ideale Bedeutung. Sie behält diese Bedeutung ungeschmälert, auch wenn wir Bedenken tragen müssen, solchen Rathschluss einer Sinnesänderung beizumessen, welche erst in einem bestimmten Zeitpuncte des wirklichen Menschenlebens durch menschliche Thatsünden wäre in dem schöpferischen Willen der Gottheit veranlasst oder hervorgerufen worden.

Der Angelpunct der anthropologischen, so wie auch der auf die anthropologischen begründeten soteriologischen Lehren des Christenthums ist — dies wird uns auf jedem Stadium des weiteren Verlaufes unserer Betrachtung immer klarer werden, — die Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit wie seiner Seele, so auch seines aus der irdischen Substanz entnommenen Leibes. Wesentlich an diesen Angelpunct hat sich in der geschichtlichen Entwickelung des kirchlichen

Systemes der Begriff des *malum originarium*, der Begriff der erblichen Sünde geknüpft, ganz eben so, wie dann weiterhin auch der Begriff der Erlösung durch neue, schöpferische Gottesthaten. Darum muss auch die philosophische Erörterung an jenem Puncte wieder anknüpfen, wenn es ihr darum zu thun ist, den Faden der Continuität mit jener Entwickelung festzuhalten oder wiederaufzunehmen. In ihm, diesem Cardinalpuncte, durch dessen Festhalten selbst noch so unkirchliche Lehrgestalten, wie der Socianismus, den in so vielen anderen Puncten aufgegebenen Zusammenhang mit der alten Kirchenlehre bethätigt haben, in ihm liegt das Moment der Entscheidung, ob es einer Wissenschaft, welche den grossen Errungenschaften der modernen ausserwissenschaftlichen Empirie mit nicht minderer Gewissenhaftigkeit Rechnung zu tragen entschlossen ist, wie denen der ächten religiösen Gemüthserfahrung, annoch vergönnt sein wird, mit der Theologie der Kirche Hand in Hand zu gehen. Kann es hier der Wissenschaft gelingen, sich mit dieser Letzteren in Uebereinstimmung zu setzen: so wird dann auch die freieste Kritik, welche sie an dem weiteren Detail der Lehren von Sünde und Erlösung zu üben sich veranlasst findet, ihr so wenig, wie die an den geschichtlichen Voraussetzungen dieser Lehren von uns im Obigen geübte, die Berechtigung entziehen, das richtig (d. h. im Sinne von § 256) verstandene Prädicat kirchlicher Rechtgläubigkeit sich anzueignen; während sie entgegengesetzten Falls auf dieses Prädicat würde verzichten müssen. In der That aber ist der Anstoss, welchen gerade an diesem Puncte die moderne Wissenschaft bisher genommen hat, ein so harter, dass es für die Meisten vielmehr umgekehrt den Schein gewinnt, als würde, wenn nur er überwunden wäre, dann ohne viele Schwierigkeit auch alles Uebrige, was bisher die Kirchenlehre daran geknüpft hat, — Voraussetzungen sowohl, als Consequenzen des hier in Rede stehenden Begriffs, — in Kauf genommen werden können. Und so ist es denn geschehen, dass nicht allein Natur- und Geschichtsforscher fast ohne Ausnahme gerade hier das *principiis obsta* in Anwendung bringen, sondern dass oftmals auch die Theologen der Neuzeit, wenn sie nicht von vorn herein dem Weltbewusstsein in der Gestalt, wie es aus den Richtungen und Ergebnissen der modernen Wissenschaft hervorgeht, Trotz zu bieten entschlossen sind, meist scheu an jener grossen Lehre vorübergehen, oder sie auf irgend eine Weise zu beseitigen suchen. Wir haben es der Mühe werth geachtet, nachdem wir zur speculativen Wiedereinsetzung derselben in ihr historisches Recht das Unsrige gethan, jetzt noch einmal uns den Grund jenes Anstosses zu verdeutlichen, und mit bestimmteren Zügen die, freilich nur durch eine freiere Auffassung des Historischen, als die bisherige Kirchenlehre sie verstatten will, ermöglichte Wendung anzudeuten, durch welche ihr zu begegnen ist.

Der Widerstand gegen den kirchlichen Lehrbegriff von der ursprünglichen Bestimmung des Menschen zur Unsterblichkeit auch seines irdischen Leibes beruht auf der an sich richtigen Grundwahrnehmung,

dass die Vorstellung eines unsterblichen Organismus keinerlei Halt und Anknüpfpunct findet in der Naturordnung des irdischen Daseins, so wie dieselbe, auf unwandelbare Gesetze begründet und durch diese Gesetze nach allen Richtungen so innerlich wie äusserlich bestimmt und umgrenzt, unserer empirischen Anschauung vorliegt. Diese gesammte Ordnung müsste eine andere sein; die Naturgesetze nicht allein des menschlichen Lebensverlaufs, sondern aller Lebensprocesse auf dem Erdplaneten müssten selbst andere und durch eine andere Beschaffenheit der Elemente, durch einen anders geordneten Process ihrer Scheidung und Mischung bedingt und getragen sein, wenn unsterbliche Leiber, Leiber von einer organischen Reproductions- und Regenerationskraft, welche den störenden und zerstörenden Einwirkungen Trotz böte, deren allgemeine Möglichkeit doch schon in dem Begriffe der Aeusserlichkeit jener elementarischen Processe, mit welchen der organische in Wechselwirkung steht, überhaupt, und nicht blos in der eigenthümlichen Beschaffenheit der Elemente des Erdkörpers liegt, — wenn, sage ich, solche Leiber in dieser Daseinsregion sollten einen Platz finden können. So urtheilt jeder in der Schule moderner Wissenschaft gebildete Verstand, und dieses sein Urtheil ist innerhalb der Erkenntnisssphäre dieses Verstandes ein vollkommen richtiges. Wenn, aus dem Mittelpuncte ausdrücklich der hier in Rede stehenden Grundanschauung des Christenthums heraus, wie ich mich kritisch davon überzeugt halte, die grossartige religiöse Weltanschauung des Buches der Weisheit das inhaltschwere Wort gesprochen hat, dass „alle Entwicklungen im Weltall auf Bestehen und Erhaltung ausgehen, nicht auf Tod und Untergang“ (§ 740): so kann dem ohne Zweifel mit nicht blos scheinbarem, sondern wirklichem Rechte die moderne Wissenschaft den Satz entgegenstellen, dass Alles auf dieser Erde angelegt ist auf das Bestehen nur der Gattungen, und dagegen auf den unablässigen Wechsel der Individuen. (Wir sagen: A l l e s a u f d i e s e r E r d e, selbstverständlich ohne damit die Anerkennung auch einer noch höheren, noch allgemeineren Nothwendigkeit zurücknehmen zu wollen, welche nicht allein für alle unteren Stufen des organischen Lebens, sondern auch für die erste organische Ausprägung der Vernunftcreatur, für die n a t ü r l i c h e oder f l e i s c h l i c h e Vernunftcreatur unmittelbar nur als solche (§ 702), zugleich mit dem Hervorgehen des Individuums aus der Gattung, auch das Aufgehen des Individuums in die Gattung mit sich bringt.) Wenn, in der Abhandlung über den Begriff der menschlichen Freiheit, Schelling die Behauptung aufgestellt hat: „dass alle organische Wesen der Auflösung entgegengehen, dies könne durchaus als keine ursprüngliche Nothwendigkeit erscheinen; das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte seiner Natur nach unauflöslich sein, und wenn irgend Etwas, scheine ein Geschöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in sich durch eigene Kräfte wieder ergänzt, dazu bestimmt, ein *perpetuum mobile* zu sein“: so würden wir die Ersten sein, dieser Behauptung zu widersprechen, sofern in ihr noch etwas Anderes, als nur die allgemeine Möglichkeit

ausgesagt sein sollte, dass innerhalb des ersten, an sich sterblichen Leibes durch schöpferische Macht des Geistes ein zweiter unsterblicher sich erzeugt. — Auch wir also erkennen zwar in dem Begriffe des Gattungsprocesses und des in ihm begründeten Wechsels der Individuen eine höhere metaphysische Nothwendigkeit, welche hinter der empirischen Nothwendigkeit des Todes für alle irdischen Geschöpfe steht, und dieselbe über die Zufälligkeit eines nur für die irdische Schöpfung als solche geltenden Naturgesetzes emporhebt; aber wir verwechseln doch nicht diese empirische Nothwendigkeit mit jener metaphysischen. Für die moderne Naturforschung dagegen ist Letztere eine Macht, unter welcher ihr Bewusstsein um so unbedingter gebunden blieb, je weniger diese Forschung noch bis jetzt dahin gelangt ist, das eigentliche Wesen der metaphysischen Nothwendigkeit zu verstehen und ihren Inhalt zu durchschauen; je weniger sie demzufolge auch die Grenze zu finden wusste zwischen ihr und der, wie wir erkannt haben, von Haus aus empirisch bedingten Nothwendigkeit, welche innerhalb der irdischen Naturordnung auch das seinem innern Wesen nach schon über die Macht des Todes Hinausgehobene noch unter das Gesetz des Todes gebunden hält. Dass es eine solche Grenze geben muss: das ist, so haben wir in unserer obigen Entwickelung gezeigt, die nothwendige Voraussetzung jedwedes Unsterblichkeitsglaubens. Denn wäre das Gesetz des Untergangs der Individuen in der Gattung ein absolutes, ein schlechthin allgemeines, so wäre eine jenseitige Fortdauer der Individuen des menschlichen Geschlechts, auch der geistig wiedergeborenen, ganz eben so undenkbar, wie eine diesseitige. Die Grenze selbst aber ist aufgefunden, sobald durch philosophische Forschung die Bedeutung des Gattungsbegriffs (§ 618 f.) für alles organische Leben auf der einen Seite, und auf der andern die Möglichkeit einer Erhebung über den Gattungsbegriff durch selbstschöpferische That (§ 703 f.) im Innern der Vernunftcreatur, das heisst eben durch geistige Wiedergeburt, festgestellt ist. Im Lichte dieser doppelseitigen Erkenntniss kann fortan der leibliche Tod, welcher in einer bestimmten Daseinssphäre, wie die tellurische, auch die geistig wiedergeborenen Geschöpfe trifft, sich nur noch als eine empirische Nothwendigkeit darstellen, bedingt durch die allgemeine metaphysische Nothwendigkeit der Gattungsprocesse, in welchen auch diese Creaturen ihren Ursprung haben; bedingt durch sie, und, so zu sagen, eine Erweiterung dieser Nothwendigkeit über ihr unmittelbares Bereich hinaus, aber keineswegs identisch mit ihr. — Selbst ein so nüchterner Philosoph, wie Kant, hat (in einer Anmerkung zur „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht") die Möglichkeit anerkannt, dass „bei unsern Nachbarn im Weltgebäude vielleicht ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreiche; bei uns könne nur die Gattung dies hoffen." Was heisst dies anders, als: das Verhältniss zwischen Individuum und Gattung ist so, wie wir es in dieser irdischen Naturordnung ausgeprägt erblicken, nicht an sich, nicht für alle geistige

Creaturen zufolge ihres Begriffs eine Nothwendigkeit; es ist eine solche allein zufolge des Ganges der Entwicklung, welchen die Natur eben nur innerhalb des Erdplaneten eingeschlagen hat? — Eben darum aber, weil es **hier** in der That zu einer Nothwendigkeit geworden ist: eben darum müssen seine Gründe auch tiefer gesucht werden, als nur in einem so vereinzelten Factum, wie jenes, woraus die kirchliche Doctrin, mehr an den Buchstaben, als an den Geist der Schrift sich haltend, es hervorgehen lässt. Die Nöthigung, nicht blos in der Auffassung dieses Factums von der Kirchenlehre abzugehen und dasselbe so, wie wir vorläufig im Obigen gethan, mit dem schöpferischen Act in Eins zu setzen, durch welchen der Keim eines höheren Lebens, des im engern Wortsinne geistigen, in die Menschheit eingesenkt ist, sondern, über diesen Act noch hinausblickend, die Gründe der bestehenden Naturnothwendigkeit eines Durchgangs durch den leiblichen Tod auch für die geistig wiedergeborenen Glieder des Geschlechtes schon in der vorangehenden Reihe der Schöpfungsacte aufzusuchen: diese Nöthigung ergiebt sich uns gerade aus der positiven Seite des Gehaltes der religiösen Erfahrungsthatsachen, welche für diesen gesammten Lehrzusammenhang die entscheidenden sind. Fänden wir in diesen Thatsachen keinen Grund, an Wiedergeburt und Unsterblichkeit des Menschen zu glauben: so würde dann immerhin die Sünde als nur an der Menschheit als solcher haftend, die Naturnothwendigkeit des Todes als verschuldet durch einen Fehl in der Werdethat nur der Menschheit als solcher, betrachtet werden können. So aber, da unser Glaube, unsere religiöse Erfahrung uns keinen Zweifel gestattet an der Wirklichkeit, an der fort und fort in den Individuen des menschlichen Geschlechtes sich wiederholenden Erzeugung eines unsterblichen Lebenskeimes: so stellt sich das Problem vielmehr dahin, zu erklären, wie es zugeht, dass diesem Lebenskeime die **Naturmittel** seiner Verwirklichung, seiner Ausgestaltung inmitten der gegenwärtigen Natur des Erdplaneten sich versagen. Bei dieser Stellung des Problems nun ist selbstverständlich eine andere Lösung nicht möglich, als, durch die Annahme von Gründen, welche in der Beschaffenheit der Elemente des Erdenlebens überhaupt verborgen liegen und ihren Ursprung haben in den schöpferischen Acten, aus welchen diese Elemente in ihrer dermaligen Vertheilung und Zusammensetzung hervorgegangen sind. Und damit nun steht in bester Uebereinstimmung auch der von der Kirchenlehre stets festgehaltene, besonders aber in den Anschauungen theosophischer Mystik lebendig hervortretende Begriff des Zusammenhanges, welchen bereits die jehovistische Paradiesessage zwischen dem Ursprunge des Todes im menschlichen Geschlecht und der Beschaffenheit des Erdbodens, den dieses Geschlecht bebauen soll, erkennen lehrt. Eine etwas kühnere Exegese würde vielleicht kein Bedenken tragen, eben diesen Sinn in das über den Satan gesprochene Wort, dass er „von Anfang an ein Sünder, ein Menschentödter ist“ (1. Joh. 3, 8. Joh. 8, 44), hineingelegt zu finden.

In der Weise also, wie hier gezeigt, ist zwischen der grossen Grundanschauung der biblischen Anthropologie und den unaufgebbaren Voraussetzungen der modernen Empirie und Weltweisheit die Uebereinstimmung zu erzielen, welche wir für jede ächte Wissenschaft des Glaubens als eine ihrer Lebensbedingungen erkennen. Dem wesentlichen Gehalte jener Anschauung unbeschadet, dürfen wir unbedenklich so viel zugeben, dass nicht nur auf dieser Erde, durch die Richtung, welche die bildenden Kräfte des Erdgeistes eingeschlagen hatten, das mögliche Hervorgehen einer unsterblichen Leiblichkeit für die Menschencreatur aus der Mitte der Elemente dieses Erdkörpers schon vor den geschichtlichen Anfängen des Menschendaseins ausgeschlossen war, sondern, dass entsprechende Hindernisse einer directen Erreichung des Schöpfungszieles auch in andern Schöpfungsregionen, vielleicht selbst in allen ohne Ausnahme, möglicherweise eingetreten sein können. Denkbar bleibt es immerhin, dass in allen diesen Regionen von Anfang an der Widerstand der Elemente und des Naturgeistes in den Elementen ein so mächtiger war und fortwährend ein so mächtiger geblieben ist, dass er nicht anders zu überwinden ist, als nur mittelst eines Durchgangs der Schöpfungsprocesse auch durch solche Stufen, deren Nothwendigkeit nicht von vorn herein in den metaphysischen Voraussetzungen und innern Bedingungen des Schöpfungsbegriffs begründet war. Denkbar, sagen wir, bleibt dies in alle Wege, und der richtig verstandenen Allmacht des Schöpfers geschieht dadurch kein Abbruch, wenn die Wissenschaft diese Denkmöglichkeit gelten lässt. Aber die Aussicht auf eine dereinstige vollständige Ueberwindung jenes Widerstandes, auf welche keine von ächtem Offenbarungsglauben durchdrungene Wissenschaft je verzichten kann, diese würde sich nicht folgerecht durchführen lassen, wenn nicht zugleich auch die entgegengesetzte Denkmöglichkeit zugestanden würde: die Möglichkeit einer directen Erreichung des Schöpfungszieles sowohl in der irdischen, als in jedweder ausserirdischen Schöpfungsregion, dafern die Spontaneität jener Widerstandskräfte von vorn herein eine andere gewesen wäre, eine dem göttlichen Schöpferwillen, welchem der endliche Sieg gewiss bleibt, eben weil seine Freiheit ihrem metaphysischen Begriffe nach das über die Spontaneität jener Kräfte Uebergreifende ist, vollständiger entsprechende. Das Ziel selbst ist für Jeden, der seinen Begriff auszudenken vermag, von solcher Beschaffenheit, dass das Staunen über seine Grösse und Herrlichkeit in keiner Weise geschmälert, dass es im Gegentheil nur erhöht werden kann durch Erwägung der Hindernisse, welche die Allmacht des göttlichen Schöpferwillens, um es zu erreichen, fort und fort zu überwinden hat.

753. Durch jenen ursprünglichen Fehl, die Verirrung der tellurischen Potenz, die wir als mitthätig in seinem Schöpfungsprocesse vorauszusetzen haben, ist dem Menschen die Möglichkeit einer Erhebung über den Gattungscharakter, die in dem Begriffe geistiger Wiedergeburt liegt (§ 705), zwar nicht entzogen, wohl aber geschmä-

lert und verkümmert. Er bleibt im ganzen Verlaufe seines dermaligen irdischen Lebens nach der leiblichen Seite seines Daseins der Gattungsnatur verhaftet, auch wenn er durch geistige Wiedergeburt ein unsterbliches Selbst und mit demselben einen Keim und Anfang zu unsterblicher Leiblichkeit gewonnen hat. In diesem Gebundensein an eine Natur, von welcher der Eintritt in die höhere Sphäre seiner Bestimmung ihn hätte befreien sollen; in der Macht, welche, solcher seiner Bestimmung zuwider, die Triebe und Begierden dieser Natur über ihn behalten, auch nachdem er aus dem Kreise ihrer natürlichen Berechtigung herausgetreten ist: hierin besteht, dem ächten Sinn auch der Bibellehre zufolge, das eigentliche Wesen jenes der Menschennatur bis zu ihrer dereinstigen Vollendung durch einen erneuten Schöpfungsact bleibend anhaftende Grundgebrechen, welches die Kirchenlehre unter sachgemässer Anknüpfung seines Begriffs an das Naturgesetz der Nothwendigkeit des leiblichen Todes für alle Glieder des Geschlechts, mit dem Namen der Erbsünde oder erblichen Sündhaftigkeit (*peccatum originale*, *peccatum originis*) bezeichnet hat.

So unzweifelhaft der Durchgang des Menschen, jedes einzelnen Menschen, nicht etwa nur der Menschheit überhaupt, durch eine den Gattungen der animalischen Geschöpfe analoge Geschlechtsnatur unter allen Umständen eine Nothwendigkeit in der Oekonomie der Schöpfung war, indem dieselbe eine andere Möglichkeit der Zeugung nicht kennt, als durch den die ursprüngliche Dualität der schöpferischen Principien (§ 565) in sich spiegelnden Gattungsprocess: so wesentlich beruht der specifisch theologische Begriff der Menschennatur, der Begriff des Ebenbildes der Gottheit in dieser Natur, auf der Voraussetzung, dass dieser Durchgang für jeden einzelnen Menschen eben nur ein Durchgang sein soll. Dem Menschen war in dem ursprünglichen Schöpfungsplane eine Vollendung seiner Natur zugedacht, welche ihm, wäre der Schöpfungsprocess ohne Störung zu seinem Ziele gelangt, schon in diesem Leben nach allen Seiten seines Daseins über die Bedürftigkeit und Hinfälligkeit der Gattungsnatur erhoben haben würde. Die Gattungsnatur als solche aber beruht wesentlich auf der Gestaltung der organischen Triebe und Begierden, welchen die Functionen der Lebensprocesse übertragen sind, auf denen das Bestehen der Gattung sowohl in der Dauer, als in dem Wechsel ihrer Individuen beruht. Es kann nicht angenommen werden, dass diese Triebe sämmtlich erlöschen sollten in der zum concreten Ebenbilde der Gottheit vollendeten Menschennatur, weil es unmöglich ist, eine lebendige Natur, in welcher die Leiblichkeit ein eben so wesentliches Moment ausmacht, als die Geistigkeit (§ 702), ohne Trieb und ohne ein durch stetige Triebthätigkeit unterhaltenes Wechselverhältniss zur körperlichen Aussenwelt zu denken. Aber eine

organische Umwandlung der Gestalt und Beschaffenheit der Triebe, wie wir eine entsprechende, wenn auch innerhalb enger gezogener Grenzen, auch in der sündenbehafteten Wirklichkeit dieses dermaligen Erdenlebens überall eintreten sehen als natürliche, naturnothwendige Folge jeder sittlichen Werdethat, die im Innern des Menschengeistes vor sich geht: ein solche würde in weit erhöhtem Maasse eingetreten sein als Folge jener vollkräftigen Wiedergeburt, welche dem Menschen den sofortigen Eintritt in eine unsterbliche Leiblichkeit gesichert hätte; wie wir denn einer solchen ohne allen Zweifel auch entgegenzusehen haben beim dereinstigen, von der Glaubenserfahrung des Christenthums in sichere Aussicht gestellten Gewinn einer verklärten Leiblichkeit im nachirdischen Leben. Die Natur unserer tellurischen Umgebung, sie würde, beim Zutreffen jener Voraussetzungen, die wir als nicht zugetroffen im Lebensbereiche des gegenwärtigen Menschendaseins betrachten müssen, durch das vollständigere Gelingen eben jener Schöpfungsacte, welche dann schon im Diesseits einen unsterblichen Menschenleib ermöglicht hätten, in einen Einklang zum Organismus dieses Leibes gesetzt worden sein, welcher eine sichere und gleichmässige Befriedigung der auch dann als nothwendige Lebensbedingungen zurückbleibenden Triebesforderungen ermöglicht hätte. — Dies sind Sätze, die sich als unmittelbare, wenn gleich für den Standpunct des Naturalismus, welchen jetzt die meisten Forscher, auch die sonst von einem positiven Glauben nicht schlechthin abgewandten einnehmen, sehr paradoxe Folgerungen aus unserer bisherigen Darlegung von selbst ergeben, und ohne deren Zugeständniss die Rückkehr zu jener grossen Grundanschauung der biblischen Anthropologie, deren Vertretung wir übernommen haben, unmöglich bleibt. Aus dem Bereiche des Inhalts dieser Sätze sei es uns jedoch verstattet, ein einzelnes Moment hervorzuheben, welches für den Zusammenhang der Lehre von der Erbsünde von besonderer Wichtigkeit ist, wie es denn auch in die gesammte nachfolgende Lehrentwicklung tief und vielfach eingreift. Es ist das auch oben schon (§ 704) im Vorbeigehen berührte, dass in jedweder Leiblichkeit, welche durch geistige Wiedergeburt über den Gattungscharakter emporgehoben und zu individueller Unsterblichkeit befestigt ist, die Function geschlechtlicher Fortpflanzung, welche für die sterbliche Creatur das Aequivalent der persönlichen Unsterblichkeit ist (— dies scheint auch in dem an die Lehre der Diotima in Platons Symposion erinnernden Ausspruche 1. Timoth. 2, 15 angedeutet), als aufhörend, und die darauf bezüglichen Triebe als aufgehend in den sittlichen Trieben der Sympathie und Liebe zu dem geistig Verwandten und Nächstgestellten und in jener geistigen Zeugung, die schon von Platon als das eigentliche Ziel der ächten Liebestriebe bezeichnet wird, in alle Wege zu denken sind. Dies fordert die innere Consequenz der Bedeutung des Gattungsbegriffs als beharrender Durchgangsstufe zum Dasein persönlicher Geschöpfe jener höchsten Ordnung, die als solche nicht selbst mehr einer im unablässigen Wechsel ihrer Individuen durch

den Process der Zeugung dieser Individuen nur sich selbst bejahenden, das Höhere aber, was über der Gattung ist, von sich ausscheidenden Gattung angehören können. Auch finden wir diese Forderung auf das Bestimmteste anerkannt wie in den bereits angeführten evangelischen Aussprüchen, so auch in der Eschatologie der Kirchenlehre, aus welcher der Rückschluss auf den Thatbestand einer derartigen Ordnung der Dinge, wie die, von welcher hier die Rede, sich unmittelbar ergiebt. Wir scheuen nicht die Folgerung, paradox wie sie Vielen erscheinen mag, die sich jedoch aus diesen Voraussetzungen ganz unausweichlich ergiebt: dass die Fortdauer der Zeugungsfähigkeit und des Geschlechtstriebes im geistig wiedergeborenen Menschen allerdings als ein Symptom der Erbsünde zu betrachten ist; — freilich deshalb nicht, dass die, wenn nur sonst in den Schranken der Sittlichkeit sich haltende Befriedigung dieses Triebes für Thatsünde zu gelten hätte. Dabei finden wir in diesem Umstande den einzig befriedigenden Aufschluss über den sittlichen und natürlichen Grund des Schamgefühls, welches sich in der ganzen nicht auf die unterste Stufe sittlicher Verwilderung herabgesunkenen Menschenwelt an die Erscheinung der Organe dieses Triebes und ihrer Functionen knüpft, und die einen wie die andern nicht für das leibliche nur, sondern auch für das geistige Auge mit einem Schleier zu bedecken antreibt.

Nur bei einer solchen Fassung des Begriffs der Erbsünde, wie der hier bezeichnete, erweist es sich als statthaft, die Sünde zugleich als Sündenstrafe zu bezeichnen und als Gegenstand einer ausdrücklichen Anordnung; eine Wendung, die allerdings auch die Autorität einiger bedeutsamen Schriftstellen für sich hat. (Ausser jenen offenbar ein Oxymoron enthaltenden und nicht auf die Erbsünde als solche bezüglichen Ausdrucksweisen, wie in der von dem Apostel, der seinerseits dieses Oxymoron fast noch überbietet, Röm. 9, 17 angeführten Stelle Exod. 9, 16, und einigen ähnlich lautenden auch der Evangelien, besonders das vielsagende *συγκλείειν ὑφ᾽ ἁμαρτίαν* oder *εἰς ἀπείθειαν* Gal. 3, 22 f. Röm. 11, 32). Denn dass der Schöpfer die sündige That des Geschöpfes als solche wollen könne: dies anzunehmen wäre offenbar eine *contradictio in adjecto*, weil die That der Sünde eben in dem Widerspruche gegen den göttlichen Willen als solchen besteht. Allerdings aber kann die Gottheit, und muss sie unter den Voraussetzungen, die sich aus unserm Zusammenhange als eingetreten im menschlichen Geschlecht ergeben, eine perennirende Zuständlichkeit des Geschlechtes wollen, welche, bedingt nach der einen Seite durch vorangehende sündige That des werdenden Geschlechtes, nach der andern zum Quell neuer Thatsünden wird. Sie kann und sie muss eine solche wollen, sofern solche Zuständlichkeit ihrerseits sich als nothwendige Bedingung erweist für die Erhebung der Glieder des Geschlechts auf eine Daseinsstufe, welche die Erlösung von der Sünde und die Erfüllung des absoluten Schöpfungszweckes in sich schliesst. — Dass die Lehre der Kirche nicht diese Zuständlichkeit als solche in

ihrer Totalität als Sünde bezeichnen wollte: das hat sie auf unzweideutige Weise an den Tag gelegt durch den Protest, welchen sie gegen die Behauptung des Flacius Illyricus erhob, dass die Erbsünde durch den Fall Adams zur Substanz der Menschennatur geworden sei. Es war diese Behauptung motivirt durch die an die Terminologie aristotelischer Scholastik sich anschliessende Wendung, an die Stelle des Ebenbildes der Gottheit sei in dem gefallenen Geschlecht als *forma substantialis* seiner Natur das Bild des Satan getreten. Die kirchliche Doctrin beider protestantischen Confessionen, die lutherische bereits in der Concordienformel, hat diese Wendung als eine manichäische bezeichnet; wobei sie von der ohne Zweifel richtigen Voraussetzung ausging, dass ein Geschlecht von solcher Beschaffenheit unter keinen Umständen ein Object, seiner Existenz nach des göttlichen Schöpferwillens, seiner Erlösung und Wiederbringung nach des göttlichen Gnadenwillens hätte werden können. Bleibt es nun solchergestalt dabei, dass die erblich an dem menschlichen Geschlecht haftende Sünde nur als ein Accidens der Natur des Geschlechtes anzusehen ist: so wäre es freilich das Richtigere und Genauere gewesen, nicht die Sünde als solche, sondern vielmehr jene Zuständlichkeit, welche die Sünde zur steten Begleiterin hat, als Strafe der sündigen Urthat zu bezeichnen, dafern überhaupt der Ausdruck Strafe für ein Ergebniss des Schöpfungsprocesses, auf welches das Bild eines göttlichen Richterspruchs doch immer nur eine uneigentliche Anwendung leidet, gebraucht werden sollte. Aber die Wahrheit wird dem allerdings paradoxen und in mehrfacher Beziehung unbequemen Ausdrucke der Kirchenlehre nicht bestritten werden können, dass es zu einem derartigen Zustande eines Geschlechts von Vernunftwesen, wie jener mit dem Prädicate erblicher Sündhaftigkeit bezeichnete, nicht ohne eine ausdrücklich auf ihn gerichtete *voluntas consequens* des Schöpfers, welcher das Geschlecht nicht dem sonst unvermeidlichen Schicksale der Selbstzerstörung überlassen wollte, hätte kommen können.

754. Anknüpfend an den Gebrauch, welcher mehrfach im Neuen Testamente von den Worten „Fleisch“ und „Begierde“ gemacht worden ist, hat Augustinus, in derselben Folge theologischer Gedankenarbeit, in welcher er die Nothwendigkeit des leiblichen Todes als die Signatur der erblichen Sünde im menschlichen Geschlecht bezeichnete (§ 680), das Wort gefunden, durch welchen der Sitz und das gemeinsame, ihre verschiedenen Erscheinungsweisen bedingende Grundwesen dieser Sünde in der Hauptsache richtig ausgedrückt wird. Nicht in der Absicht, die sinnlichen Triebe sammt den ihre Thätigkeit nothwendig begleitenden Wohl- und Wehegefühlen als ein der geistigen Natur und Bestimmung des Menschen von vorn herein Widerstreitendes, nur erst durch Sünde ihm Beigegebenes zu be-

zeichnen, — nicht in dieser Absicht, welche der nie von ihm verleugneten Einsicht in die Nothwendigkeit einer leiblichen Grundlage für alle Creatur, und also auch für die geistliche zuwiderlaufen würde, hat der eben genannte Kirchenlehrer als Gesammtausdruck für die sündige Natur des Menschengeschlechts das Wort Begehrlichkeit, *Concupiscentia*, eingeführt. Was er damit ausdrücken will, das ist vielmehr zunächst nur die aus Vereinigung der sinnlichen Natur mit der Vernunftnatur sich ergebende selbstbewusste Zwecksetzung eben jener sinnlichen Lust, welche in der vernunftlosen animalischen Creatur stets wieder umschlägt in die Bedeutung eines Mittels für den allgemeinen Naturzweck, die Selbsterhaltung des Individuums und die Fortpflanzung der Gattung. Auch die Ausdrücklichkeit solcher Zweckbeziehung ist nach ihm, begründet wie sie es ist in der allgemeinen Nothwendigkeit des Wirkens der Vernunft im Elemente der sinnlichen Natur, nicht an und für sich schon Sünde. Aber sie wird zur Sünde überall wo sie, mit Ausschliessung oder Zurückdrängung der höhern Zwecke, welche der Vernunftthätigkeit gestellt sind durch den göttlichen Liebewillen, sich als oberster oder letzter Zweck solcher Thätigkeit im Selbstbewusstsein des Geschöpfes gelten macht.

755. Das Wort „Begehrlichkeit“ als Ausdruck für das allgemeine Wesen der Erbsünde im Menschengeschlecht bezeichnet demnach im Sinne des Augustinus und in dem unsrigen, den Mangel jener vollständigen organischen Einordnung und beziehungsweise Aufhebung der natürlichen Triebe, der im engern Sinne sinnlichen nicht nur, sondern auch der geselligen oder moralischen (§ 653), in die höhere Teleologie eines zu durchwaltender Geistigkeit verklärten Naturprocesses, wie sie von einer schon in diesem Leben erfolgten Wiedergeburt auch des leiblichen Menschendaseins die naturnothwendige Folge würde gewesen sein. Dem aus der Verstandesthätigkeit des natürlichen Menschen hervorgehenden Selbstbewusstsein stellt sich, vor seiner geistigen Wiedergeburt, statt solcher Wiedergeburt, und auch nach derselben statt der durch die Wiedergeburt bedingten höchsten Daseinszwecke, die Lust, die aus Befriedigung der noch nicht wiedergeborenen Triebe entspringt, als realer Zweck der Willensthätigkeit dar, welche ganz und ungetheilt jenen höhern Zwecken gewidmet sein sollte, und der Wille nimmt, so lange das Princip der Wiedergeburt nicht vollständig durch die gesammte Triebnatur des Menschen hindurchgeschlagen ist, die solchem Bewusstsein ent-

sprechende Richtung an; das eine wie das andere in Folge jenes Mangels an organischer Geschlossenheit der nur erst geistig, noch nicht leiblich wiedergeborenen Menschennatur. Auch in die noch unwiedergeborene Leiblichkeit, in das „Fleisch" des Menschen ist diese Störung des teleologischen Princips der Willensthätigkeit eingeschlagen. Durch sie ist in den Organen der sinnlichen Triebe und in deren Functionen die Möglichkeit und der stets wiederkehrende Reiz einer Lust entstanden, welche, statt mit der unbewussten Sicherheit der nur animalischen Triebe dem allgemeinen Naturzweck der Gattung und durch ihn den oberen Geisteszwecken zu dienen, vielmehr zu denselben in Widerspruch tritt.

Die ponerologische Bedeutung, welche sich im N. T. durch einen nur allmählig entstandenen und mehrfach nüancirten, nie aber in der Weise einer wissenschaftlichen Terminologie festgestellten Wortgebrauch an die Ausdrücke *σάρξ* und *ἐπιθυμία* geknüpft, dann aber von Augustinus mit klarer Absicht und ausdrücklichem Bewusstsein in das Wort *concupiscentia* hineingelegt worden ist, sie wird leicht verwechselt mit einer zwiefachen Theorie von dem Ursprunge der Sünde, — der Sünde überhaupt, nicht blos der an dem menschlichen Geschlecht als solchem haftenden Erb- oder Gattungssünde, wiewohl man auch für diesen eine beiläufige Erklärung in jenen Theorien zu finden meint, — aus der „Sinnlichkeit." Der einen dieser Theorien habe ich bereits im Obigen gedacht (§ 711). Es ist diejenige, welche, unter Voraussetzung einer wesentlich blos negativen Grund- und Kernbedeutung des Begriffs der Sünde, dieselbe für einen unter allen Voraussetzungen nothwendigen Durchgangspunct der Creatur zum Vernunft- und Geistesleben ansieht und in diesem Sinne sie in die für die Anfänge solches Lebens unvermeidliche Abhängigkeit von den Trieben der Sinnlichkeit setzt. Mit dieser Ansicht berührt sich, obwohl von entgegengesetzten Voraussetzungen ausgehend und nach einem andern Ziele hinstrebend, doch in dem einen Puncte, dass zwischen den Begriffen der Sinnlichkeit und der Sünde ein nothwendiger Zusammenhang, ja ein unmittelbares Identitätsverhältniss angenommen wird, jene gnostische und theosophisch-mystische, welche den creatürlichen Geist durch ungeordnete Begierde aus einem rein geistigen Urzustande in Leiblichkeit und Sinnlichkeit herabsinken, Leiblichkeit und Sinnlichkeit als allgemeine Signatur seiner Ursünde an ihm haften lässt. — Auf einen solchen nothwendigen Zusammenhang, auf ein so unmittelbares Identitätsverhältniss den Gebrauch zunächst des Wortes *σάρξ* im apostolischen Sprachgebrauche, (hie und da auch schon im Munde des evangelischen Christus) zu deuten: dazu werden sich stets manche Ausleger insbesondere dann versucht finden, wenn sie selbst sich nach ihrer persönlichen Denkweise zu einer oder der andern jener Ansichten hin-

neigen. Ist „Fleisch," wie oben bemerkt (§ 702), im N. und auch bereits im A. T., wo der Nebenbegriff der Sünde sich diesem Worte noch nicht beigesellt hat, der allgemeine Ausdruck für die von der Sinnenwelt herkommende Natur des Menschen, mit ausdrücklichem Einschluss der Vernunftanlage, sofern dieselbe durch die Sinnenwelt bedingt ist und aus ihr sich emporhebt, und wird dann von diesem Worte der Gebrauch gemacht, dass es im Gegensatze zu „Geist" das überall mit Sünde Behaftete, den beharrlichen Sitz der Sünde in der Menschennatur ausdrückt: so entsteht damit freilich der Schein, als werde in dem hiemit gesetzten Begriff des Zusammenhangs von „Fleisch" und „Sünde" auch die Ursprünglichkeit, die unbedingte und voraussetzungslose Nothwendigkeit solches Zusammenhangs als eingeschlossen vorgestellt. Dennoch ist solcher Schein, so viel den ächten Sinn der Bibellehre betrifft, ein trüglicher. Es ist vielmehr der vielfach nüancirte Wortgebrauch des Apostels Paulus (über dessen verschiedene und durchgehends charakteristische Abschattungen ich auf J. Müllers Werk von der Sünde, Bd. I, S. 377—402, als die vorzüglichste unter den mir bekannt gewordenen Besprechungen dieses Gegenstandes verweise), es ist dieser Wortgebrauch überall nur zu verstehen aus der Rückbeziehung auf die alttestamentliche Bedeutung des Wortes בָּשָׂר, in welcher durchgehends, doch ohne directe Einmischung eines ponerologischen Sinnes, die Vorstellung der Hinfälligkeit, der Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit vorwaltet. (Man denke z. B. an die Gleichsetzung von בָּשָׂר mit רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב Ps. 78, 39). Dass die Leiblichkeit, welche auch im Menschen die Bestimmung hat, über die Stufe der Vergänglichkeit hinausgehoben zu werden zur Unsterblichkeit, dass eben sie durch die Sünde auf dieser Stufe zurückgehalten oder aufs Neue zurückgeworfen wird: dies ohne Zweifel hat zur Bezeichnung des allgemeinen Wesens der Gattungssünde durch den Namen des Fleisches die Veranlassung gegeben. Es ist so zu sagen nur eine verstärkte Accentuirung jenes Momentes der Vergänglichkeit, was dem Worte *σάρξ* im Munde des Paulus und seiner apostolischen Genossen die Bedeutung giebt, zugleich mit diesem Momente auch die Ursache zu bezeichnen, die es verhindert hat, dass nicht schon im irdischen Menschenleben dieses Verwesliche „angezogen hat die Unverweslichkeit." Die alttestamentliche Bedeutung des Begriffes „Fleisch" wird nicht sowohl verändert, als vielmehr nur unter einen neuen Gesichtspunct gestellt; derselbe bezeichnet nach wie vor die Substanz des natürlichen Menschen als solche, aber er bezeichnet sie mit dem ausdrücklichen Bewusstsein, dass sie durch ihr Widerstreben gegen den Geist, der ihre Wiedergeburt bewirken sollte, zu einer Substanz der Sünde geworden ist. — Und diese Wendung hat nun auch dem Gebrauche des Wortes *ἐπιθυμία* die eigenthümliche Färbung gegeben, welche bereits im N. T. gleichmässig bei Paulus, bei Johannes und im Jakobusbriefe hervortritt, so weit dieses Wort auch noch von der Ausprägung zum eigentlichen Kunstausdruck entfernt bleibt, wie seit Augustinus das Wort *concupiscentia* eine

solche erhalten hat. Der Ausspruch (Gal. 5, 17), dass „das Fleisch gegen den Geist begehrt“, würde für diese so prägnant nüancirte Bedeutung als ein maassgebender gelten können, wäre er nicht neutralisirt durch den Beisatz „und der Geist gegen das Fleisch“, an dessen Aechtheit zu glauben ich mich jedoch meinerseits nicht entschliessen kann, weil er zu dem sonst überall vorwaltenden Gebrauche des Wortes *ἐπιθυμία* in einem bei weitem grelleren Widerspruche steht, als jene auch nur seltenen Stellen, wo das Wort in unbefangener Weise für ein unschuldiges Begehren gebraucht wird. Wenn der bedeutsame Ausspruch des Jakobusbriefes von einer „Schwängerung“ der sinnlichen Begierde spricht, in Folge deren sie die Fehlgeburt der Sünde erzeugt: so können wir nicht umhin, nach dem Princip solch verkehrter Befruchtung zu fragen. Auf diese Frage finden wir die Antwort im ersten und im siebenten Capitel des Römerbriefes, aus welchen vornehmlich Augustinus seine Theorie der *concupiscentia* hervorgebildet hat. Wenn jedoch in der zweiten dieser Stellen die Macht, welche die in der Sinnlichkeit des Menschen (in den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 3. Kol. 2, 8) schlummernde, d. h. nur als möglich gesetzte Sünde zum Leben erweckt, d. h. zur Wirklichkeit bringt, wenn diese dort mit dem Namen des „Gesetzes“ bezeichnet wird: so kann, wie die Vergleichung mit der ersten zeigt, nur der *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* (2, 15) gemeint sein, oder, mit andern Worten, nur die in dem Gewissen (§ 727) enthaltene allgemeine Vorstellung des Guten und Rechten. Diese ist es, welche, wenn sie im Selbstbewusstsein des Menschen mit der sinnlichen Lust jene Verbindung eingeht, welche sinnbildlich als eine verbotene Ehe, als eine unzüchtige Vermischung bezeichnet werden kann, aus der Lust die Sünde, — die Sünde der Eitelkeit gebiert. So finden wir uns auch hier auf jenes bedeutsame Bild zurückgewiesen, durch welches, wie schon wiederholt bemerkt (§ 671. § 742 f.), der Mythus des sechsten Capitels der Genesis den Ursprung der Sünde im menschlichen Geschlecht bezeichnet hat. — „Der psychische Zustand ist nicht an sich böse, weil aber das psychische oder natürliche Leben beim Mangel des geistlichen Lebens ein positiv phantastisches Wesen hervorbringt, darum ist jener Zustand ein übler.“ So können wir, im ächten Sinne des Apostels, wie wir uns überzeugt halten, mit Oetinger sagen, sofern nämlich dabei als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass jenes „phantastische Wesen“, die Eitelkeit, nicht aus der „psychischen Natur“, d. h. aus der Sinnenlust für sich allein, sondern aus der durch den Geist, welcher in der Sinnlichkeit der Creatur eine Stätte seiner persönlichen Verwirklichung sucht, geschwängerten Sinnenlust erzeugt wird.

In der Entwickelung, welche das Dogma von der Erbsünde durch Augustinus erhalten hat, bildet der Begriff der Begehrlichkeit als Bezeichnung für die positive Seite ihres Wesens nicht blos ein formal, zur Herstellung des innern Zusammenhangs dieser Lehre, unentbehrliches Moment. Derselbe wird bei unbefangener Prüfung auch als ein

solches anerkannt werden dürfen, welches durch die klare Verständigkeit und den gesunden Wahrheitssinn seiner ethischen und psychologischen Ausführung durchaus geeignet ist, mit manchen Schroffheiten der sonstigen Behandlung jenes Lehrstückes zu versöhnen, und eine Bürgschaft zu geben für die Gediegenheit der Grundanschauungen, von welchen sich dasselbe ableitet. Augustinus, wie es schon sein übriger Lehrzusammenhang nicht anders erwarten lässt, hält sich auch in diesem Lehrstück völlig frei von jeder gnostischen oder asketischen Uebertreibung des Gegensatzes gegen die Sinnlichkeit. Er erkennt dieselbe auch hier als nothwendige Basis für das creatürliche Geistesleben, und widerspricht in diesem Sinne ausdrücklich z. B. der in der ältern griechischen Kirche sehr beliebten, von ihm selbst in seiner frühern Zeit angenommenen Hypothese, dass ohne den Sündenfall der Modus der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts ein anderer gewesen sein würde, als die Zeugung durch Vermischung der Geschlechter. Nur die Entbindung der Natur von der Herrschaft des Willens in den Regungen des Geschlechtstriebes leitet er aus der Sünde ab; und es würde wohl in seinem Sinne sein, wenn man eben diese Ableitung auch auf andere physische Eigenthümlichkeiten dieses Triebes in der Menschennatur erstrecken wollte, z. B. auf die Möglichkeit einer unnatürlichen Geschlechtslust, dieses unselige Vorrecht der menschlichen Natur vor der thierischen, welcher das Christenthum bereits seit dem Römerbriefe eine typische Bedeutung für das allgemeine Wesen der Sünde jederzeit beizulegen geneigt geblieben ist. Er weist hin auf den Unterschied, welcher zwischen der schuldlosen Sinnlichkeit der animalischen Natur und der sündhaften des Menschen besteht, indem dort die Lust überall ihr Maass findet in dem Naturgesetze, welches sie der Teleologie der organischen Functionen nicht schlechthin als Selbstzweck, sondern überall zugleich als Mittel für weitere Naturzwecke eingereiht hat, während sie in dem nicht wiedergeborenen Menschen, emancipirt durch das Selbstbewusstsein von jener Unterordnung, zum herrschenden Principe des Willens, des Willens, der eben dadurch den Charakter des „fleischlichen" (θέλημα τῆς σαρκός) erhält, auch über diese weiteren Naturzwecke hinaus und im Gegensatze gegen dieselben zum Selbstzweck wird. — „Der Wasserstrom wird heftiger, wenn ihm ein Damm entgegengesetzt wird": durch dieses Gleichniss (*de Spir. et Lit.* 4) sucht Augustinus sich den apostolischen Ausspruch, dass das Gesetz es ist, welches die böse Lust hervorlockt, zu verdeutlichen. Zugleich aber trägt er Sorge, in den Begriff der Begehrlichkeit, wie der Apostel bereits in den des „Fleisches", die ungeordnete Gewalt auch solcher Triebe einzuschliessen, welche erst aus der Vernunftnatur entspringen. Kurz, der Begriff der *concupiscentia* im Sinne des Augustinus leistet in der That, und leistet rein und vollständig das, was an dieser Stelle gefordert werden muss. Er giebt die richtige Bezeichnung eines Zustandes, welcher nach dem ursprünglichen Schöpfungsplane nur ein Uebergangszustand, nur eine Durchgangsstufe

hatte sein sollen, aber in Folge eines sündhaften Widerstandes der Creatur zu einem beharrenden für die ganze Dauer des irdischen Lebens geworden ist. Er giebt namentlich die richtige Erklärung für die tiefsinnigen, aber durch ihre nicht streng logische Haltung, durch die nicht überall (so namentlich nicht in Stellen, wie Röm. 6, 21. 22. 8, 6. 1. Kor. 15, 56. Jak. 1, 15) vollzogene Auseinanderhaltung der Begriffe des leiblichen und des geistlichen Todes, einer Erklärung allerdings bedürftigen Aussprüche der Schrift über das Verhältniss zwischen Sünde und Tod. Er lässt erkennen, wie der leibliche Tod einerseits die Wirkung, anderseits die Ursache der Gattungssünde ist: jenes, insofern die Gattung sich durch sündige Werdethat die Möglichkeit einer mittelst geistiger Wiedergeburt sofort zu gewinnenden leiblichen Unsterblichkeit ihrer Glieder verscherzt hat, dieses, insofern der Mangel einer dem geistig wiedergeborenen Selbst adäquaten Leiblichkeit es nicht zu jener Unterordnung und beziehungsweise Aufhebung der natürlichen Triebe in einem höhern Lebensprincipe kommen lässt, wie solche in einem normalen sittlichen Zustande der Creatur würde Platz ergreifen müssen. — Und so dürfen wir uns denn nach dem Allen berechtigt halten, den Streit für einen überflüssigen zu erklären, welcher sich unter den mittelalterlichen Kirchenlehrern über die Frage entsponnen hat, ob dieser augustinischen Bezeichnung des Wesens der Erbsünde der Vorzug gebühre, oder der von Anselmus (nicht mit der Absicht eines Widerspruchs gegen jenen seinen Vorgänger) in den Vorgrund gestellten, welche die Erbsünde in die Entkleidung von der ursprünglichen Gerechtigkeit setzt. Beide Definitionen heben eben nur, die eine die positive (nach Chemnitz die „materiale"), die andere die negative oder formale Seite des sündigen Zustandes hervor. Sie vertragen sich daher nicht nur mit einander, sondern sie fordern einander gegenseitig, und es war eine ganz richtige Wendung, wenn Hugo von St. Victor sie beide in eine Definition zusammenfasste. — Wenn dann im Reformationszeitalter auf katholischer Seite die Leugnung hervortrat, dass die *concupiscentia* an und für sich schon als Sünde betrachtet werden könne, auf protestantischer, in der augsburgischen Confession, der sich ausdrücklich in diesem Puncte auch Calvin angeschlossen hat, die Behauptung, dass sie, so lange nicht neutralisirt durch geistige Wiedergeburt, den ewigen Tod verschulde: so liegt zwar eine richtige Anschauung auf beiden Seiten zum Grunde, aber der Ausdruck kann auf keiner der beiden Seiten als ein ganz correcter angesehen werden; auf der protestantischen wenigstens dann nicht, wenn der Begriff des „ewigen Todes" übrigens doch die prägnante Bedeutung behaupten soll, welche ihm durch den Ausspruch 1. Joh. 5, 10 zugewiesen ist.

756. Im gesellschaftlichen Verkehr mit seines Gleichen, wie die Natur des Vernunftgeschöpfs ihn mit sich bringt (§ 653), nimmt die zum Selbstzweck erhobene Sinnlichkeit den Charakter der Selbst-

sucht an, und führt zu einer Verkehrung der moralischen Triebe, welche in dem Maasse, wie die Selbstsucht überhand nimmt, umschlagen aus wohlwollenden in übelwollende, aus freundlichen in feindselige. Die Möglichkeit, die relative Nothwendigkeit solches Umschlagens, in dem Geschlecht als Ganzem und in dessen einzelnen Individuen, stellt sich heraus in einer unbestimmten Vielheit von Abschattungen, von Mischungsverhältnissen der bösartig gewordenen Triebe mit den gutartig gebliebenen. Zur einfachen Abstumpfung des wohlwollenden Triebes gesellt sich das leidenschaftliche Hindurchbrechen des übelwollenden, und die zuerst nur gelegentliche, durch das Uebermaass an sich harmloser Begehrungen hervorgerufene Regung feindseliger Affecte steigert sich durch eine Reihe von Uebergängen und Zwischenstufen zur grausamen Lust am Wehe, an der Vernichtung der Mitgeschöpfe, ja zur unbeschränkten Herrschaft dieser Lust über ein durch Vorwalten der Selbstsucht rettungslos verdüstertes Gemüth.

Der Begriff der Selbstsucht ist von Julius Müller in seinem vielumfassenden Werk über die Sünde als das Princip der Sünde bezeichnet worden, in einem Sinne, der wesentlich hinausgeht über die Bedeutung, welche Augustinus dem Begriffe der *concupiscentia* angewiesen hat. Es ist nämlich dabei die Absicht, wie schon bei Zwingli, wenn er die *φιλαυτία* (2. Tim. 3, 2) als *fons praevaricationis* bezeichnete: nicht blos die factische Gestalt kenntlich zu machen, welche die Sünde als Gattungseigenschaft im menschlichen Geschlecht angenommen hat und nach Maassgabe der Weltstellung dieses Geschlechts hat annehmen müssen, sondern die Urgestalt der Sünde überhaupt, die allgemeine und nothwendige Beschaffenheit sowohl der sündigen Urthat als solcher, als auch des persönlichen Wesens, das durch eine solche Urthat sich seinen Charakter bestimmt. In eben diesem Sinne ist denn hin und wieder von Neueren, und so jetzt namentlich auch von Gegnern Müllers, der Begriff der Sinnlichkeit oder Begehrlichkeit, mit unverkennbarer Ueberschreitung der Sphäre, in welcher ihn Augustinus hält, in die Stelle eines Princips der Sünde als solcher emporgehoben, und so die Alternative, ob Sinnlichkeit, ob Selbstsucht, ausdrücklich als Streitfrage über ein metaphysisches Princip, an das man die Lehre von der Sünde in ihrem ganzen Umfang knüpfen will, gefasst worden. — Geht man von dieser Stellung des Problemes aus, so empfiehlt sich, wie nicht zu verkennen, der Begriff der Selbstsucht als Ausdruck für solches Princip durch den Umstand, dass er einen directen Gegensatz ausspricht gegen die lebendige Urkraft des Guten, den sich selbst entäussernden Willen der Liebe; einen negativen, contradictorischen zwar, aber doch einen solchen, welcher durch die Anknüpfung an die positive Voraussetzung eines persönlichen Willens im-

merhin etwas von der Natur des conträren Gegensatzes annimmt, wie es der Begriff der Sünde fordert. Ohne Zweifel tritt in dem Begriffe der Selbstsucht dieser Gegensatz mit grösserer Schärfe hervor, als in dem seit Augustinus bei Dogmatikern und theologischen Sittenlehrern so beliebten Ausdruck *superbia* (רוּם לֵבָב Deuteron. 5, 14), und in anderen, denen hin und wieder die ältere Theologie eine ähnliche Stellung anzuweisen versucht hat. Der Begriff der Selbstsucht, als letzte Triebfeder aller sündigen Handlungen, als oberste Ursache aller sündhaften Zustände, bezeichnet ein teleologisches Princip des Wollens und Handelns, und allerdings ein dem teleologischen Princip des Liebewillens positiv entgegengesetztes: die Besonderheit, die Einzelheit des Subjects, im Gegensatze der Allgemeinheit des gegenständlich Guten, welches der Wille der Liebe sich zum Zwecke setzt. — Allein eben diesem Verhältnisse zum ethischen Zweckbegriffe liegt auch die Schwierigkeit einer wissenschaftlichen Durchführung des Princips. Der Zweck, um in positiver Weise als Merkmal des sündigen Handelns gefasst werden zu können, müsste sich als Zweck ausdrücklich im Selbstbewusstsein und für das Selbstbewusstsein des sündigen Subjects bethätigen. Denn eine unbewusste Zweckthätigkeit, wie sie in dem natürlichen Organismus stattfindet, eine Zweckthätigkeit, in welcher das wollende und handelnde Subject nur an sich, nicht auch für sein Bewusstsein als Selbstzweck aufträte: eine solche würde den Begriff des Bösen vielmehr aufheben, würde dieses Subject ausdrücklich als Glied der sittlichen Weltordnung bezeichnen, in welche jedes Vernunftwesen als Selbstzweck eintritt. Für das Selbstbewusstsein aber ist die praktische Reflexion, durch welche es die Thätigkeiten der Triebe in die Einheit einer teleologischen Willensthätigkeit zusammenfasst, nicht ein Erstes, der Triebthätigkeit Vorangehendes, sondern überall erst ein auf sie Nachfolgendes. Der Wille, der selbstbewusste Wille hat ohne die Triebe keinen Inhalt, von welchem er einen Zweck seines Thuns und des durch ihn zu bestimmenden Thuns der Triebe entnehmen könnte. Der Zweck, den er sich und den Trieben setzt, ist seinerseits zwar nicht bestimmt oder necessitirt, wohl aber bedingt durch die Thätigkeit, und also auch durch eine ihm schon als vorangehend zu denkende Beschaffenheit der Triebe. Aus diesem Grunde eignet der Begriff der Selbstsucht sich nicht dazu, in dem abstracten Sinne der Müllerschen Theorie, mit welcher auch die Erfahrung keineswegs übereinstimmt, als Ausdruck für das allgemeine, transscendentale Princip zu dienen. Wohl aber kann er gebraucht werden als Ausdruck für den Charakter des sündigen Thuns und Seins der Creatur auf der Daseinsstufe, von welcher hier die Rede ist, in dem Stadium des als Macht über die Triebe, als Willensmacht aus der Gattungsnatur als solcher hervorbrechenden Selbstbewusstseins. Hier nämlich bietet er sich dar, das zu bezeichnen, was wir als allgemeines Merkmal nicht sowohl der Sünde überhaupt, als vielmehr nur der Sünde eben auf dieser Daseinsstufe bereits erkannt haben: die Erhebung der sinnlichen,

der Fleischeslust in jenem Sinne des biblischen Wortgebrauchs, da jedwede Befriedigung natürlicher Begierden, gleichviel ob sinnlicher im engern Sinn oder geselliger, unter Fleischeslust begriffen wird, zum Selbstzweck der Willensthätigkeit. So gefasst, trifft der Begriff der Selbstsucht in Eins zusammen mit dem Augustinischen der Begehrlichkeit, und es ist nicht nöthig, mit Rothe eine Sünde der Sinnlichkeit und eine Sünde der Selbstsucht ausdrücklich zu unterscheiden. Denn die Sinnlichkeit ist nur dann Sünde, wenn sie zugleich den Charakter der Selbstsucht annimmt, die Selbstsucht aber schliesst jederzeit irgendwie das Moment der Sinnlichkeit in sich. Auf die Sünde der hinter dem Selbstbewusstsein zurückliegenden Region, in welcher auch die Sünde der Vernunftcreatur wurzelt, leidet der Ausdruck Selbstsucht keine Anwendung; aus dem Grunde nicht, weil dort, für das zwar auch dort schon spontane, aber noch nicht freie Thun, eine selbstbewusste Zwecksetzung überhaupt nicht stattfindet. In der höhern Lebensregion aber, der im eigentlichen Wortsinne geistigen, wird eben dieser Ausdruck ungenügend, weil daselbst die Möglichkeit eines Bösen hervortritt, welches durch den Begriff einer solchen Zwecksetzung, wie die im Obigen bezeichnete, nicht erschöpft wird.

Hat uns nun hienach der Begriff der Selbstsucht die Bedeutung nicht sowohl eines abstracten Princips, als vielmehr eines concreten psychologischen Phänomens, zu welchem sich die Sünde nach innerer Nothwendigkeit ausprägt, wenn sie in einem Geschlechte von Vernunftwesen Wurzel fasst: so werden wir um so mehr erwarten dürfen, die Spuren dieses Phänomens verfolgen zu können auch rückwärts in die Beschaffenheit und Gestaltung jener Triebe, in welchen, wie oben ausgeführt, die menschliche Natur, die Natur des Vernunftwesens überhaupt sich ausprägt. Diese Beschaffenheit und Gestaltung kann so gewiss nicht die nämliche sein in dem durch Sünde entarteten und erkrankten Geschöpfe, wie in der Creatur von gesunder Entwicklung, so gewiss sich, in dem Geschlecht als Ganzem, ihr Ursprung auf die schöpferische That zurückführt, in welcher die Sünde, die Sünde, welche wir als Gattungssünde des Geschlechts betrachten, ihren Ursprung hat. Die Sünde schliesst nach innerer Nothwendigkeit eine Verwirrung, eine Verkehrung der Ordnung ein, welche den Trieben des Vernunftwesens durch ihre Natur, d. h. durch die natürliche Richtung auf den obersten Vernunftzweck angewiesen ist. (Hier findet der von den Dogmatikern der Schule so gern für das allgemeine Wesen der Sünde und des Bösen gebrauchte Ausdruck *ἀταξία* seinen Platz, und auch der bei den Mystikern beliebte Ausdruck: *turba*.) Ein selbstsüchtiger Wille gebietet nicht über gesund gebliebene Triebe. Denn der Wille ist nicht ein von den Trieben substantiell Unterschiedenes; er ist eben nur die im Selbstbewusstsein zusammengefasste Totalität der Triebe (§ 654). Für den allgemeinen Begriff aber jener Erkrankung der geselligen Triebe, die sich uns hienach in dem Geschlecht, wie in dem Einzelnen, als naturnothwendige Folge der Sünde herausstellt, ist dasjenige maass-

gebend, was über den organischen Zusammenhang der Begriffe des physischen und des moralischen Uebels bereits oben (§ 709 f.) festgestellt worden ist. Wie die gesammte Ordnung der Natur, so sind auch die geselligen Triebe des Menschen von vorn herein angelegt auf perennirende Aufhebung des Wehes, welches nach metaphysischer Nothwendigkeit von der Existenz empfindender Creaturen unzertrennlich ist, und auf eben so perennirende Erzeugung des Wohles, des sinnlichen sowohl, als auch des geistigen, welches letztere seinerseits erst durch den Vernunftcharakter der lebendigen Triebe ermöglicht wird. Dem gegenüber wird sich die Abweichung von dieser Ordnung allerorten durch ein Umschlagen der wohlwollenden Triebe in übelwollende bethätigen. Neid, Misgunst, Schadenfreude sind überall die nothwendigen Begleiter der Selbstsucht. Die blosse Möglichkeit solcher Entartungen schon zeigt von einer Wurzel der Sünde in dem Geschlecht, dessen Geschichte ein Schauplatz des Kampfes dieser erkrankten Neigungen und der ihnen entsprechenden Willensbestimmungen mit den Trieben und dem Willen des Guten ist, während ein völliges Ueberhandnehmen der ersteren in ihrer dann unvermeidlichen Steigerung zu den Leidenschaften des Hasses, der Grausamkeit und des Blutdurstes den gänzlichen Verderb des Geschlechtes besiegeln und auch seinen physischen Untergang herbeiführen würde. — Es zeigt allerdings von wenig Einsicht, wenn man, wie die empiristische Schule des vorigen Jahrhunderts, den Begriff des sittlich Guten allein auf die „wohlwollenden Triebe und Neigungen der menschlichen Natur“ begründen will. Eben so misverständlich jedoch ist der Rigorismus der Kantischen Moralphilosophie, wenn derselbe dazu fortgeht, den Gegensatz von Wohlwollen und Uebelwollen in der Richtung geselliger Naturtriebe, um der vermeintlichen Gleichgiltigkeit der sinnlichen Natur des Triebes als solcher willen dem Willen gegenüber, dessen Beschaffenheit allein dort als Gegenstand sittlicher Beurtheilung gilt, als einen für sittliche Werthschätzung überhaupt nicht in Betracht kommenden zu bezeichnen. Das allgemeine sittliche Bewusstsein urtheilt auch hierin richtiger. Dasselbe hat namentlich in deutscher Sprache an das Wort Bös vorzugsweise und vor allem Andern die Bedeutung des Uebelwollens geknüpft; auch eines solchen, das noch ganz in der unteren Region der unbewussten Seelentriebe seinen Sitz hat, selbst eines blos augenblicklichen, in leidenschaftlicher Aufwallung auch gegen Personen, welche sonst ein Object unsers Wohlwollens sind, zu Tage kommenden. Es würde nach diesem Wortgebrauche selbst eine Stimmung der Art, wie sie Marc. 11, 14 in dem Heilande, ohne Zweifel dort jedoch nur durch Misverstand einer von ihm gesprochenen Gleichnissrede vorausgesetzt wird, als ein „Böswerden“ bezeichnet werden können. — In dem Bewusstsein des biblischen Monotheismus tritt diese Seite des Begriffs der menschlichen Gattungssünde nur in sofern einigermaassen in den Hintergrund, als die religiöse Sittlichkeit namentlich im A. T. allenthalben auf Streit und Kampf gestellt ist gegen die noch in andern Gestalten,

als gerade in dieser, hervortretende Sünde, und als das N. T. in dem nachdrücklichen Hervorheben der Wahrheit, dass der alleinige Quell alles Guten die Liebe Gottes ist, selbst so schroffe gegen die blos natürliche Liebe gerichtete Ausdrücke nicht scheut, wie Luk. 14, 26. (Doch hat die Parallelstelle Math. 10, 37 eine mildere Ausdrucksweise.) Aber bereits im A. T. wird der durch den Cultus des „eifrigen“ Gottes unterhaltene und immer neu geweckte Zorneseifer gegen die Verächter dieses Gottes, welcher auch im N. T. in den Zornesreden des Heilandes gegen das pharisäisch und sadducäisch verunstaltete Judenthum sein Gegenbild findet, überall wieder neutralisirt durch den Geist des Wohlwollens und der Freundlichkeit nicht blos gegen Volksgenossen, sondern auch gegen Fremde und selbst gegen die Thierwelt, den schon die mosaische Gesetzgebung athmet; und was das N. T. betrifft, so liegt ja wohl am Tage, wie die Folgerungen, welche namentlich der Apostel Johannes, sicherlich nicht durch Misverstand, aus der erhabenen Lehre des Heilandes gezogen und auch ihm selbst in den Mund gelegt hat, ein Durchschlagen des Princips der himmlischen Liebe durch das gesammte Triebwerk der organischen Natur in Aussicht stellen, welches auf die Voraussetzung eines entsprechenden Durchwaltens desselben Princips in der ursprünglich von dem schöpferischen Liebewillen intendirten Anlage der menschlichen Gattungsnatur zurückweist. Die Affectionen jenes heiligen Zornes, die selbst der Gottheit und dem vollendeten Ebenbilde der Gottheit in der Menschenwelt nicht erspart bleiben: sie stellen sich in dem grossen Zusammenhange der Schriftlehre überall eben nur als die organisch nothwendige Gegenwirkung gegen die zur Naturmacht gewordene Sünde dar. So verstanden dienen sie nicht zur Widerlegung, sondern vielmehr auch ihrerseits zum Beweis für den Begriff des sittlichen Werthes der wohlwollenden, des sittlichen Unwerthes der nur aus einer sündigen Verkehrung der Naturanlage erklärbaren übelwollenden Naturtriebe.

757. Das jetzt bestehende sündhafte Menschengeschlecht ist nach allem Obigen (§ 732 ff.) anzusehen als das Ergebniss eines Entwickelungsprocesses, dessen Phasen zusammenfallen mit den Thaten einer vorsintfluthlichen Menschheit und mit parallelgehenden Bewegungen, so inneren wie äusseren, der gesammten Natur oder Substanz des Erdplaneten. Durch den Begriff solches Entwickelungsprocesses werden wir hingewiesen auf eine bestimmte, von dem göttlichen Willen ausgehende Schöpfungsthat, in welcher der Process als solcher seinen Abschluss fand. Wie diese Schöpferthat eine bereits vorhandene Menschheit zu ihrer Voraussetzung hat, eine zwar noch innerhalb weiterer Grenzen, als die dem gegenwärtigen Menschengeschlecht gezogenen, entwickelungsfähige, dabei jedoch des Vermögens zu einer sündenfreien Entwickelung bereits verlustige: so wird die-

selbe auch betrachtet werden können als ein Rathschluss der Gottheit in Bezug auf die zwar schon bestehende, aber noch nicht fertige Menschheit, die erst jetzt in die erst seitdem für sie feststehende Naturordnung eingefügt werden sollte; oder, genauer noch, als eine gemeinsame That der Gottheit und der Menschheit, wodurch eben sie, diese Ordnung, endabschliesslich ist festgestellt worden. Ausdrücklich in diesem Sinne, ausdrücklich in Bildern, welche unzweideutig diesen Sinn zum Ausdruck bringen, finden wir dieser That auch in der Schrift gedacht.

758. Nicht mit Adam*), erst mit Noah schliesst nach der Darstellung der heiligen Sage (Gen. 6, 18. 9, 9 ff.) die Gottheit den Bund (בְּרִית), dessen Begriff von hier ab für das gesammte Offenbarungsbewusstsein jener doppelten Urkundensammlung, die eben von diesem Bunde ihren zwiefältigen Namen trägt**), eine Grundvorstellung bleibt. Der Gehalt dieser Vorstellung wird unrichtig abgeschätzt, wenn man ihn, dem offenkundigen Sinne des Ausdrucks und des Bildes, welches in dem Ausdrucke liegt, zuwider, nur auf einseitige Thaten Gottes deutet, durch welche er dem Menschengeschlecht, unter festgestellten, von ihrer Seite zu erfüllenden Bedingungen, seine Wohlthaten verheissen und gewährt habe. Vielmehr, es liegt in dieser Vorstellung von vorn herein, und es bleibt in ihr, welchen Abschattungen sie auch in ihrer weiteren Anwendung unterliege, die Voraussetzung eines doppelseitigen Actes. Auch in der Aufrichtung des zwischen Gott und der Menschheit bestehenden Bundes werden, wie in der Aufrichtung jedes andern Bundes, beide Theile, die Menschheit eben so wie die Gottheit, als thätig gedacht, und die Thätigkeit eines jeden dieser beiden Theile schliesst dieses Doppelte in sich: eine an den andern Theil gestellte Erwartung oder Forderung, und die Gewährung der von dem andern Theil gestellten Forderung in Form einer Verheissung und Verbürgung zukünftiger Leistungen.

*) Einen schon mit Adam abgeschlossenen Bund anzudeuten, kann wohl auch nicht die Absicht der Worte des Propheten Hosea 6, 7 sein.

**) Die Hinüberdeutung des Bundesbegriffs zum Begriffe eines Testamentes, einer letztwilligen Verordnung, gehört bekanntlich erst dem christlichen Verstellungskreise an, dem althebräischen ist sie noch fremd. Eben so fremd ist sie, was wohl zu beachten, auch noch jenem Ausspruche, welcher ohne Zweifel zur Anwendung des Bundesbegriffs auf das durch Christus begründete Werk den ersten Anlass gegeben hat: Marc. 14, 24 und Parall. Die Bestätigung des Bundes (nicht des „neuen“ Bundes, denn die Neuheit dieses Bundes ist eine

nicht dem eigenen Bewusstsein des Heilandes, sondern erst dem der Apostel angehörige Vorstellung, und aus diesem in die vom Heiland selbst gesprochenen Worte hineingetragen: 1. Kor. 11, 25. Luk. 22, 20; — aus dem Texte des Marcus- und Matthäusev. ist das Wort *καινῆς* mit Recht von den neuern Herausgebern entfernt worden), durch Blut, durch das Blut dessen, der sich eben damit, nicht durch Worte, aber durch die That, als den Mittler (Hebr. 8, 6) oder als den Bürgen (Hebr. 7, 22) dieses zwischen Gott und Menschen schon seit Noah bestehenden, aber erst jetzt vollkommen befestigten Bundes ankündigt, — die Bestätigung des Bundes durch dieses Bundesblut hat nur ganz die entsprechende Bedeutung, wie Exod. 24, 8 und anderwärts im A. T. Dort aber ist die Bedeutung des Blutvergiessens und der Blutbesprengung beim Bundesopfer zu erklären nach Analogie jenes vielfach bei morgenländischen Völkern (z. B. *Herod. I,* 74. *III,* 8. *IV,* 70. *Tac. Ann. XII,* 47) vorkommenden Gebrauchs einer Vermischung des vergossenen Blutes der Paciscenten als Surrogates der Blutsverwandtschaft. Blutsverwandtschaft nämlich ist in der sittlichen Anschauung jener Völker, und ganz unverkennbar auch der Israeliten, das allein ursprüngliche Verhältniss zwischen Mensch und Menschen, welches eine ethische Garantie seiner Dauer und Unverbrüchlichkeit in sich trägt. (Vergl. die Ausführung dieser denkwürdigen, auch für die Religionsgeschichte bedeutsamen Thatsache des Rechtsbewusstseins der Völker des Alterthums in Fichte's und Ulrici's Philos. Zeitschrift Bd. XXI, S. 132.) Die Analogie jenes Surrogates ist also in dem alt- und neutestamentlichen Symbole des Bundesblutes auch auf das Verhältniss der Menschheit zur Gottheit übertragen.

759. Was in dem Bilde jenes zwischen Gott und der Menschheit zuerst in der Person des mythischen Noah*) abgeschlossenen, dann in anderen schon historischen Persönlichkeiten von Abraham bis Christus erneuerten Bundes dargestellt wird: das kann, nach allen Ergebnissen unserer Entwickelung, nichts Anderes sein, als jene Naturordnung der irdischen Dinge (*διαθήκη αἰῶνος* Sir. 44, 18), welche, auf Grund vorangehender Werdethaten des Erdgeistes, der schon in einem früheren Stadium des irdischen Gestaltungsprocesses ausdrücklich eingetreten war in die Gestalt eines menschlichen Seelenlebens, als vorläufiger Abschluss dieses Gestaltungsprocesses hervorging aus der letzten Katastrophe des Erdlebens (§ 744 f.). Es ist diese Naturordnung aufgefasst als die beharrende, von der Gottheit gleichsam durch einen sie selbst bindenden Eid**) für die ganze Dauer des damaligen Menschengeschlechts bestätigte physische Grundlage eines sittlichen Menschheitslebens, aus dessen Ergebnissen jedoch, sofern sie dem schöpferischen Liebewillen der Gottheit entsprechen, von Stufe zu Stufe im Verlauf dieser Lebensentwickelung, in welcher nach

dieser Seite der irdische Schöpfungs- oder Gestaltungsprocess als solcher seinen Fortgang findet, neue Bestimmungen in die Naturgrundlage als solche eingehen und derselben den Charakter einer sittlichen eben so, wie einer physischen Lebensordnung ertheilen.

*) Jenes Noah, welchem Hebr. 11, 7 eine πίστις zugeschrieben wird, δι' ἧς κατέκρινε τὸν κόσμον.

**) Auch die Hebr. 6, 17 in Bezug auf den Bund mit Abraham gebrauchten Ausdrücke leiden, wie die Vorstellung solches Bundes selbst, eine Rückanwendung auf den Bund mit Noah.

760. Von dem Begriffe, von dem thatsächlichen Inhalte dieser Naturordnung musste, zufolge der nicht mehr rückgängig zu machenden Wendung, welche in der Reihe der vorangehenden Schöpfungsacte der irdische Gestaltungsprocess angenommen hatte, oder, was dasselbe sagt, zufolge des nicht mehr auszutilgenden Beisatzes sündhafter Momente in den Erzeugnissen dieses Processes, die Möglichkeit einer vollständigen Erreichung des Schöpfungszieles fürerst noch ausgeschlossen bleiben. Mit dieser Möglichkeit fiel auch für die vom leiblichen oder psychischen Leben zum geistigen (§ 702 ff.) hindurchdringende Menschheit die Unsterblichkeit ihres dermaligen irdischen Leibes, diese letzte Besiegelung der vollendeten, sündenfreien Gottebenbildlichkeit, hinweg. Dagegen ist, im Sinne der biblischen Offenbarung als alleiniger Endzweck des zwischen Gott und der Menschheit abgeschlossenen Bundes, im Sinne unserer den Inhalt dieser Gottesoffenbarung deutenden und auslegenden Wissenschaft als eigentliche und letzte Absicht der Naturgesetze, in welche die natürlich-sittliche Lebensordnung des menschlichen Geschlechtes eingefügt worden ist, die dadurch für die Glieder des Geschlechtes erwirkte Befähigung zu einer geistigen Neu- oder Wiedergeburt zu betrachten, durch welche ihnen das „Heil“, das heisst der persönliche Vollgewinn der in dem Schöpfungsplane ihnen von Anfang an zugedacht gewesenen gottebenbildlichen Herrlichkeit zwar nicht für das gegenwärtige irdische, wohl aber für ein zukünftiges Leben gesichert wird.

Der Begriff des Bundes, in der Schule reformirter Theologie, wie neuerlich A. Schweizer bemerkt hat, von ihren Anfängen an sorgfältiger, als anderwärts, beachtet, ward bekanntlich im 17. Jahrh. durch Coccejus als Cardinalbegriff der gesammten Theologie behandelt, und diese Behandlungsweise hat mehrfach Anklang gefunden auch in der lutherischen Schule, besonders bei dem innerhalb der Grenzen dieser Schule um eine der Form nach liberalere und geschmackvollere Behandlung der Glaubenslehre verdienten Dogmatiker Buddeus. Man wird

sich nicht entbrechen können, einzuräumen, dass es aus dem Gesichtspuncte biblischer Theologie ein richtiger Blick war, welcher dazu veranlasste, diesen Begriff als so zu sagen den Exponenten des zwischen Gott und der geschichtlichen Menschheit thatsächlich bestehenden Verhältnisses zu behandeln. Dazu würde der prägnante Gebrauch, der an den vorhin angeführten Stellen in dem Mythus von Noah von dem Bundesbegriffe gemacht worden ist, für sich allein zwar noch nicht berechtigt haben. Wohl aber erwächst solche Berechtigung aus dem auf noch viel stärkere Weise nicht blos in den betreffenden Geschichtserzählungen, sondern immer wiederholt in der gesammten heiligen Literatur des hebräischen Volkes, besonders in der prophetischen, betonten Bundesverhältnisse, in welches Jehova erst durch Abraham und die andern Erzväter, dann durch Mose, zum israelitischen Volke tritt; und dann aus der Wiederanknüpfung an eben diesen Begriff in dem grossen Worte, welches der scheidende Christus bei der Feier jenes letzten Mahles, des eben hienach mit gutem Recht so genannten „Bundesmahles", zu seinen Jüngern gesprochen hat. Zunächst an dieses letztere schliesst sich die Vorstellung von einem „neuen Bund" (*καινὴ διαθήκη*), einem Testament oder Todesbund, welche, auf den Vorgang einiger inhaltschweren Worte des Apostels Paulus, in noch methodischer geordnetem Zusammenhange der sinnig grübelnde Geist jenes Aposteljüngers, von welchem der Brief an die Hebräer herrührt, aus diesem Worte des Heilandes herausgesponnen hat. — Diese wie ein rother Faden durch die ganze heilige Schrift sich hindurchziehende, die frühesten Gottesthaten im menschlichen Geschlecht mit den spätesten verknüpfende Bedeutung des Bundesbegriffs ist von dem durch die Eigenthümlichkeit seiner Studien hauptsächlich auf das Alte Testament gerichteten Coccejus und seinen etwaigen Vorgängern in der von jeher diese Studien begünstigenden reformirten Schule glücklich herausgefunden worden. Auch in dem, was mehrfach und was namentlich wieder in jüngster Zeit dem Coccejus zum Vorwurf gemacht worden ist: dass er zu viel von den Anschauungen des Neuen Testamentes in das Alte hinübergetragen, dem Begriffe eines „Gnadenbundes" (*foedus gratiae*) schon im Alten T. eine zu weit greifende Bedeutung eingeräumt habe: auch hierin bin ich nicht abgeneigt, mehr ein Verdienst, als einen Anlass zum Tadel zu erblicken; aus Gründen, die in meiner nachfolgenden Entwickelung von selbst sich enthüllen werden. — Aber freilich, dem festgewurzelten Dogmatismus jener Zeit und Schule hat auch die „Bundestheologie" ihren Tribut abtragen müssen. Die an ihre Spitze gestellte Unterscheidung eines „Bundes der Werke" und eines „Bundes der Gnade" (*foedus operum* und *foedus gratiae*) ist eine eben so schriftwidrige, wie philosophisch verfehlte. Was, auch dem Geiste der Schriftlehre, auch den im Ausdruck allerdings unbeholfenen, aber dem Sinne nach unzweideutigen Andeutungen des Römer- und Galaterbriefes zufolge, als eine Zweiheit, als ein Gegensatz der Momente in dem Einen Bundesbegriffe hätte gefasst werden müssen: das ist in

die schiefe Vorstellung zweier zeitlich auf einander folgender Bundesstiftungen, deren erste durch die zweite abgestellt oder abgeschafft sein soll, auseinandergezogen. Von einem Bunde zwischen Jehova und Adam ist in der Schrift nur einmal, beiläufig und ohne ausdrückliche Betonung die Rede (Hos. 6, 7); aber die „Bundestheologie" macht den Adam zum Contrahenten in beiden Bündnissen. Sie lässt, nachdem das *foedus operum* durch ihn gebrochen, Jehova mit ihm persönlich unter veränderten Bedingungen auch das erneute Bündniss eingehen, welches dann in Noah und Abraham nur neu bekräftigt, in Mose mit einer Zuthat von Gesetzesforderungen ausstaffirt wird, deren Absicht in diesem Zusammenhange nicht leicht zu begreifen ist, da vielmehr durch sie der ursprüngliche Sinn des „Gnadenbündnisses" nur als gestört erscheinen kann. In die Auffassung der Gestalt, welche dieses Gnadenbündniss schliesslich durch Christus erhält, spielt dann überdies die Vorstellung jenes *pactum salutis* hinein, welches nach der Consequenz der anselmischen Genugthuungstheorie zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohne abgeschlossen sein soll; eine eben so philosophisch ungereimte, wie mit dem gediegenen Zusammenhange des ächt biblischen Bundesbegriffs völlig unverträgliche Abenteuerlichkeit.

Dass der erste Ursprung der Bundesvorstellung dem Zusammenhange der Sintfluthsage angehören soll, das kann ich nicht für wahrscheinlich halten. Dieselbe ist vielmehr wohl zuerst hervorgegangen als ein Niederschlag aus dem Bildungsprocesse jenes Gottesbewusstseins, in welchem das individuelle Verhältniss des Jehova zu dem „Bundesvolke" als solchem ein wesentliches Moment ausmacht. Sie mag sich demzufolge früher noch an die Person des Abraham angeknüpft haben, als an die des Noah; wie denn auch in der nachfolgenden hebräischen Literatur ungleich häufiger des mit Abraham, als des mit Noah abgeschlossenen Bündnisses gedacht wird. Aber es ist ein bedeutsames Zeugniss für den ächten Offenbarungsgehalt dieser Vorstellung, für die Reinheit und Universalität der ethisch-religiösen Erlebniss, welche sich schon in jener frühen Entwicklungsperiode des hebräischen Volks- und Gottesbewusstseins in sie hineingelegt hat, wenn wir dieselbe schon damals übertragen sehen auf die Gestalt, welche in diesem Bewusstsein die dem hebräischen mit den heidnischen Völkern gemeinsame Katastrophe des Erd- und Menschheitlebens und deren als göttliche Schöpfungsthat (§ 757) zu fassender Abschluss angenommen hat. Dass diese Uebertragung nicht etwa nur einem zufälligen Einfalle des Verfassers der Elohistischen Urweltgeschichte zuzuschreiben ist (dieser nämlich, nicht den Jehovistischen Ergänzungen gehört die Erzählung von dem zwischen Gott und Noah geschlossenen Bunde an): dies wird durch mehrfache Erwähnungen des Noachischen Bundes und ausdrücklich auch der in ihm festgestellten Ordnung der Processe des Naturlebens in bedeutsamen und energischen Prophetenworten (z. B. Jes. 54, 9. Jer. 33, 25 f.), auf noch schlagendere Weise aber durch die Zuversicht bewiesen, in welcher wir Christus, in dem

grossen Augenblicke unmittelbar vor der That, welche jedem particulären Verhältnisse Gottes zu dem „Bundesvolke" unwiederbringlich im Gottesbewusstsein der Menschheit ein Ende machen sollte, nichts desto weniger auf den alten Bundesbegriff zurückkommen und denselben zum Vehikel machen sehen für das durch diese seine That in einem neuen Lichte sich offenbarende sittliche Verhältniss der Gottheit zur wiedergeborenen Menschheit. — Jedenfalls erst durch diese Zurückübertragung auf die Noachische Menschheit hat der Bundesbegriff den Gehalt und Charakter gewonnen, welcher dem Coccejus, wenn auch nur dunkel, vorgeschwebt haben mag, als er das angeblich zwischen Gott und Adam abgeschlossene „Werkbündniss" zugleich mit dem Namen eines *foedus naturae* bezeichnete. Es sollte damit wohl ein Gedanke ausgedrückt werden, entsprechend jenem, für welchen bald darauf Leibnitz den Ausdruck einer „Harmonie des Reiches der Natur mit dem Reiche der Gnade" fand: der Gedanke einer durchgängigen Einordnung aller Naturprocesse und ihres Mechanismus in den teleologischen Zusammenhang, dessen alleiniges Princip die perennirende Auswirkung des Ebenbildes der Gottheit im Menschengeiste und die daraus entspringende Beseligung des Menschen ist. Auch wir erblicken das Charakteristische jenes Momentes, von welchem wir das Dasein und die Wirksamkeit jenes realen Wechselverhältnisses zwischen Gott und Mensch datiren, worauf wir den biblischen Namen eines Bundesverhältnisses anzuwenden kein Bedenken tragen, in der jetzt endlich gelungenen Feststellung eines Naturprocesses, aus welchem die Bereitung der physischen Mittel zum ewigen Heil, zur himmlischen Herrlichkeit der wiedergeborenen Menschencreatur als perennirendes Resultat hervorgeht. Aber wir müssen nach allen unsern Prämissen darauf beharren, dass eine solche Naturordnung als das Werk noch nicht jener frühern Schöpfungsacte, aus welchen das natürliche Menschengeschlecht hervorging, sondern erst jenes letzten zu betrachten ist, den wir seinerseits als den Niederschlag vorangehender, im innern Leben der natürlichen Menschheit selbst erfolgter Gährungsprocesse erkannt haben. — Welche Andeutungen im Zusammenhange der Bibellehre zu dieser Auffassung berechtigen, das ist nachgewiesen worden in unserer obigen Darstellung. Ich füge nur noch dies hinzu, dass aus eben diesem Zusammenhange, und nur aus ihm, das rechte Licht auf eine bedeutsame, bisher ein unerklärbares Räthsel gebliebene Stelle des Neuen T. fällt. Dass 1. Petr. 3, 20 nur die in Gefangenschaft zurückbehaltenen Geister des vornoachischen Menschengeschlechts als das Object einer von dem am Kreuze hingeopferten Christus nachträglich im Hades zu vollziehenden Erlösungsthat bezeichnet werden: das lässt sich befriedigend erklären nur aus der hiebei zum Grunde gelegten Voraussetzung, dass nur dieser Theil der Menschheit als bis dahin noch ausgeschlossen zu denken sei von der für die noachische Menschheit in der Person des Heilandes festgestellten Heilsordnung. Diese Heilsordnung muss also in der jedenfalls dem urchristlichen Gedankenkreise angehörenden Vorstellungsweise, welcher jene Stelle ent-

stammt, als Eines und dasselbe gegolten haben mit der nach Gen. 8, 21 f. für Noah und seine Nachkommen durch das Bundeswort des Jehova festgestellten Naturordnung. Dies kann man anerkennen, und in diesem Sinne von jener denkwürdigen Stelle des Petrusbriefes Gebrauch machen zur Bekräftigung des hier von uns dargelegten Zusammenhangs, ohne darum aus ihr weitere Consequenzen ziehen zu wollen in Ansehung einer wirklich anzunehmenden Theilhaftigkeit der vornoachischen Menschheit an dem innerhalb der geschichtlichen Menschheit sich vollbringenden Heilsprocesse; was, bei der vereinzelten Stellung jenes andeutenden Wortes, auf welchem dazu noch der Uebelstand haftet, dass es den von ihm auszudrückenden Gedanken in eine abenteuerliche Vorstellung eingekleidet hat, auch in biblisch-theologischer Beziehung bedenklich, vom Standpuncte philosophischer Dogmatik aber kaum ohne eine Häufung unnatürlicher Hypothesen durchführbar sein würde. — Mit der Zurückdatirung auf die vorsintfluthliche Menschenwelt fällt aber auch die äusserliche Abtrennung des „Natur- und Werkebundes" von dem „Gnadenbunde." Der Bund Gottes mit Noah kann, da er mit der schon sündigen Menschheit eingegangen wird, nach dieser Seite nur unter die von Coccejus aufgestellte Kategorie des „Gnadenbundes" fallen, wie er ja auch von diesem Theologen selbst darunter gestellt wird. Das heisst, aus der theologischen Ausdrucksweise in die philosophische übertragen: die in der letzten Erdkatastrophe festgestellte Naturordnung geht nicht rein auf in jene Teleologie, wie sie der irdischen Natur im ursprünglichen Schöpfungsplane so wie aller Natur zugedacht war. Der Schöpfungszweck tritt nicht vollständig ausgeführt und verwirklicht in sie ein, sondern nur in Gestalt einer sicher gestellten Anlage zu seiner dereinstigen Verwirklichung, so dass solche Verwirklichung in allen menschlichen Individuen, welche des in jedem einzelnen sich erneuenden Schöpfungsactes der geistigen Wiedergeburt (§ 703 f.) theilhaftig sind, zu einer Naturnothwendigkeit wird, doch nur zu einer jenseit dieser Naturordnung sich vollziehenden. Als wesentliches Moment ist und bleibt daher in diese Naturordnung, in die Naturordnung des Bundes der Gnade aufgenommen die Herrschaft des physischen Todes auch über die persönlichen, auch über die geistig wiedergeborenen Geschöpfe. Sie bleibt darin aufgenommen nicht als Siegel der Ausschliessung alles dieser Naturordnung Angehörigen von dem durch alle Schöpfung zuletzt angestrebten Reiche der göttlichen Herrlichkeit, wohl aber als feste Grenzbestimmung zwischen dem Diesseits der sündhaften und dem Jenseits einer sündenfreien Welt.

761. Wesentlich gleichen Inhalts mit dem so, wie hier angedeutet, aufgefassten Bundesbegriffe ist der Begriff des Gesetzes in der über die unmittelbare historische hinaus erweiterten Bedeutung, wie sie, wenn nicht aus dem Buchstaben, so doch aus dem Geiste der Lehre des evangelischen Christus und seiner Apostel, vor allen des Apostels der Heiden, hervorgeht, und in grossartiger, geist-

voller Weise, wenn auch zum Theil noch in sinnbildlich-mythologischer Darstellung, vor allen andern Lehrern der Kirche von Luther zum Ausdruck gebracht ist. Auch das Gesetz ist nach dieser Auffassung das Ergebniss einer schöpferischen Doppelthätigkeit der göttlichen Willensmacht und der in dem bereits vorhandenen Menschengeschlecht fixirten creatürlichen Potenzen. Es wirkt im menschlichen Geschlecht, abgelöst von dem persönlichen Willen und Rathschluss der Gottheit, dessen Inhalt weder rein noch vollständig dadurch ausgedrückt wird, als eine lebendige, in ihrer Idealität zugleich reale Macht, die sinnliche Natur des Menschen, obwohl nicht unbeschränkt, sondern unter stetem Widerstreben der Sinnlichkeit, beherrschend und die Ausgebärung eines geistigen Selbst innerhalb der natürlichen Menschheit anbahnend und vorbereitend. Was aber die auch in Christus' und Paulus', auch in Luthers Munde noch immer festgehaltene speciellere Rückbeziehung des Gesetzbegriffs auf besondere Geschichtsthatsachen, auf die für das Bewusstsein des Volkes Israel in der Gestalt seines gottgesandten Gesetzgebers und der Vorstellung seines Gesetzeswerkes fixirte Gesammtheit der bürgerlichen und sittlich-religiösen Lebensformen dieses Volkes betrifft: so gilt von dieser ganz das Entsprechende, wie von den ähnlichen geschichtlichen und mythologischen Beziehungen des Bundesbegriffs.

Die hier von uns versuchte Anknüpfung des Gesetzesbegriffs an den Bundesbegriff, die Vereinigung dieser beiden Begriffe unter einer gemeinsamen, durch sie mehr in sinnbildlicher, als in eigentlicher Weise ausgedrückten Bedeutung, hat, wir verhehlen es uns nicht, ihre Schwierigkeiten. In der Vorstellung des Bundes ist von vorn herein eine Doppelseitigkeit ausgedrückt, die in der Vorstellung des Gesetzes fehlt. Was aber den biblischen Ursprung beider Vorstellungen betrifft, so wurzelt zwar die erstere in einem Kreise der Ueberlieferung, dessen Inhalte eine mehr oder weniger ideale, sinnbildliche Natur zuzuschreiben auch die strengeren Anhänger des Buchstabens nicht wohl umhin können, aber nicht eben so auch die letztere. Für die Erzählungen von dem geschichtlichen Ursprunge des mosaischen „Gesetzes" nicht minder, wie für dessen Inhaltbestimmungen, wird von einem grossen Theile der Theologen noch immer ein unmittelbar historischer Charakter in Anspruch genommen, und auch die strengste Kritik wird es nicht in Abrede stellen, dass Geschichtliches in nicht geringem Umfange darin enthalten ist, und dass mithin der Begriff des „Gesetzes" in ganz anderem Sinne, als der des „Bundes" eine geschichtliche Thatsache, eine Thatsache aus dem Bereiche der Geschichte eines bestimmten einzelnen Volkes bezeichnet. Aber wenn das „Gesetz" in diesem Sinne Thatsache ist, so ist es nicht minder Thatsache, dass der Be-

griff des Gesetzes bereits in der Schrift neben dieser auch äusserlich realen und unmittelbar historischen, durch Entwickelung seines innern Gehaltes, im religiösen, im Offenbarungsbewusstsein, entsprechend wie in vielfachster Gestaltung bereits im heidnischen Religionsbewusstsein, (man denke an den *νόμος βασιλεύς* der griechischen Dichter und Philosophen) eine ideale und allgemeine Bedeutung gewonnen hat. Von dieser Bedeutung unternehmen wir es hier, zu zeigen, wie sie mit der so eben nachgewiesenen Bedeutung des Bundesbegriffs sich auf das Engste berührt und gewissermassen damit zusammenfällt. Die Spuren einer solchen Bedeutung finden sich vielfach schon im Alten Testament, so vielfach, dass eine Sammlung und Sichtung derselben, eine geschichtliche oder phänomenologische Entwicklung des Gebrauches, der in den Schriften des A. T. von den den Begriff des Gesetzes oder irgend ein Moment desselben bezeichnenden Worten gemacht wird, wohl einer eigenen Arbeit werth sein dürfte. Ich lasse es dahingestellt, ob die dem N. T. (Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2. AG. 7, 38. 53) so geläufige und bereits den alexandrinischen Uebersetzern des Alten, wie es scheint, bekannte Vorstellung der spätern Juden, dass das Gesetz nicht sowohl unmittelbar von Gott, als vielmehr von den Engeln der Gottheit herrühre, ob, sage ich, diese Vorstellung so unmittelbar, wie unter Andern Ewald es annimmt, dem A. T. (Deuteron. 33, 3) entstammt. Aber schon das Vorhandensein dieser Vorstellung, die Möglichkeit einer solchen so im Bewusstsein des Volkes festwurzelnden Deutung der Ursprünge des Gesetzes zeugt dafür, dass ihr Geist und wesentlicher Gehalt dem Geiste des alttestamentlichen Offenbarungsbewusstseins nicht fremd sein kann. Das Motiv zu dieser Vorstellung aber, worin sonst könnte es liegen, wenn nicht in dem deutlichen Gefühl, dass der Inhalt des Gesetzes nicht einseitig Ausdruck des göttlichen Willens ist? Dass, wie die Stelle Gal. 3, 19 dies so direct aussagt, zwei dazu nöthig waren, Gott und die creatürliche Potenz, und zwischen Beiden ein Mittelsmann (*μεσίτης*)? Damit nun erscheint das „Gesetz" nur als eine weitere Consequenz des zwischen Jehova und dem Volke Israel in der Person Abrahams, zwischen Jehova und dem menschlichen Geschlecht überhaupt in der Person Noahs, abgeschlossenen „Bundes", zu welchem wir es auch in Stellen wie Exod. 19, 5 und vielfach anderwärts ausdrücklich in Beziehung gesetzt finden. Durch beide, Bund und Gesetz, wird das Volk Israel vor andern Völkern zum Eigenthume (סְגֻלָּה) des Jehova, sofern nämlich der eine wie das andere von ihm eingehalten (שָׁמַר) wird; es wird dazu in einem bevorzugten, doch nicht in einem specifisch andern Sinne, als „die ganze Erde", denn auch diese hat an Bund und Gesetz ihren Theil. (Nur diesen Sinn kann der Zusatz haben: כִּי לִי כָּל־הָאָרֶץ, wo über die Bedeutung des כִּי das Entsprechende zu bemerken ist, wie bei Gen. 8, 21, vergl. § 740). Nach dem „Gesetz und Zeugniss" (לְתוֹרָה וְלִתְעוּדָה) sollen die Israeliten ihren Gott befragen (Jes. 8, 20); d. h. Gesetz und Prophetenwort bezeichnen die Grenzen, innerhalb deren für sie eine göttliche Offenbarung

statt findet. Die Poesie des A. T. ist reich an Ausrufungen der Freude und Bewunderung über die Gesetze und Ordnungen des Herrn. Auch in diesen Ergüssen stellt sich dem begeisterten Schauen das Sittengesetz, welches dem Volke Israel gegeben ist, nur so zu sagen als der Schlussstein des erhabenen Gebäudes der allgemeinen Welt- und Naturgesetze dar, und wie diese, als eine selbstlebendige Wesenheit, demselben Doppelquell alles Lebens, alles realen Daseins entstammend, wie alle andern Glieder dieses Gebäudes. — So, wie gesagt, das Alte Testament, und auch im Neuen ist eine dem mosaischen Gesetz als solchem inwohnende *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας* anerkannt (Röm. 2, 20). Dagegen aber konnte selbstverständlich die vorchristliche Religionsanschauung auf ihrem Standpuncte nicht dazu gelangen, in dem Begriffe, in der realen und lebendigen Wesenheit der Gesetzespyramide, so wie diese von der Basis der materiellen Naturordnungen aufsteigend sich durch die specifischen Ordnungen des sinnlichen und des sittlichen Menschendaseins und Menschenlebens hindurch allmählig zu dem im engern Sinne so genannten „Gesetze", zu dem durch Mose festgestellten Religions-, Sitten- und Verfassungsgesetze des Volkes Israel zuspitzt (— *ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ, καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος. Phil.*), — in dieser Weltlichkeit und Fleischlichkeit des Gesetzes zugleich eine dem weiter vordringenden Schöpferwillen, dem der Menschheit als solcher zugewandten Liebe- und Gnadenwillen der Gottheit durch ihre Einseitigkeit, durch Starrheit und Unbeweglichkeit (*διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν* 2. Kor. 3, 7) widerstrebende Macht der Sünde und des Todes zu erblicken. Dieser Gedanke ist im menschlichen Geschlecht ermöglicht worden erst durch die freie und erhabene Stellung, welche seinem göttlichen Berufe gemäss mehr noch durch die That, als durch das Wort, Jesus Christus sich zum mosaischen Gesetz und mit ihm zu allen sinnlichen und sittlichen Ordnungen der menschlichen Natur und der Natur überhaupt gegeben hat. — In welchem Sinne auch Christus' Werk unter den Begriff des Bundes, eines neuen Bundes gestellt werden darf und demzufolge auch, als „neues Gesetz" (*νόμος τοῦ Χριστοῦ* Gal. 6, 2), Beziehungen zu dem Gesetzesbegriffe darbietet: das ist hier noch nicht zu erörtern. Uns interessirt im gegenwärtigen Zusammenhange vor Allem die Gestalt, welche der Begriff des Gesetzes im Geiste des Apostels Paulus gewonnen hat: dieser wahrste und tiefste Ausdruck des Offenbarungsbewusstseins über das Ergebniss der Reihe von Schöpferthaten, durch welche die sittlichen Gesammtzustände des menschlichen Geschlechts überhaupt und die des Volkes Israel insbesondere in der Weise einer Naturnothwendigkeit des Gattungsbegriffs als Basis und Ausgangspunct für den Process geistiger Wiedergeburt der Einzelnen festgestellt worden sind.

Die Lehre des Paulus vom Gesetz als einer „Macht der Sünde und des Todes" ist in Zusammenhang zu bringen mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Schöpfung überhaupt, insbesondere

aber in der Menschenwelt. Sie steht in unverkennbarer Sinnesverwandtschaft mit der Erzählung des dritten Capitels der Genesis. Was dort V. 14—19 berichtet wird: das enthält offenbar die Prototypen zum paulinischen Gesetzesbegriffe; auch dort ist von einer schöpferischen That die Rede, von welcher sich ganz eben so, wie von jener der Gesetzgebung sagen lässt, dass sie „Alles unter die Sünde beschloss, auf dass die Verheissung käme durch den Glauben.“ — Die Entwickelung des paulinischen Gesetzbegriffs würde nämlich am bequemsten ausgehen können von den Stellen Gal. 3, 22. Röm. 11, 32, wenn es allgemein anerkannt wäre, dessen ich mich versichert halte, dass in der erstern dieser Stellen, welcher die zweite unverkennbar nur nachgebildet ist, das Wort ἡ γραφή durch Interpolation hinzugefügt, das Subject des Satzes also, wie dann der Zusammenhang es verlangt, ὁ νόμος ist. Es ist ein kühner, aber für den, der den Sinn des Apostels zu würdigen versteht, schlagend treffender Gedanke, unmittelbar sich anschliessend an unsere obigen Bemerkungen über die Naturnothwendigkeit in der Erbsünde (§ 751): dass das Gesetz Alles unter die Sünde beschlossen habe, mit der Absicht, dem Heilsglauben und der Verkündigung dieses Glaubens eine Stätte zu bereiten. Es wird damit eben nichts Anderes ausgesagt, als dass durch das „Gesetz“ eine Ordnung der Dinge festgestellt ist, in welcher die Sünde zu einer Art von Naturnothwendigkeit geworden ist; dass sie in der Absicht festgestellt ist, um dadurch die Creatur, die nach den ersten Erfolgen ihrer Werdeacte fortan nur als sündige existiren konnte, vor dem gänzlichen Untergange zu bewahren, vor dem sie nunmehr, durch die Ordnung des Gesetzes, mittelst der dadurch ermöglichten Processe der Heilsbeschaffung gerettet ist. Dass eine derartige Anschauung des Gesetzesbegriffs noch einen ganz andern Complex von Thatsachen einschliesst, als nur die mosaischen Institute: das liegt am Tage. Aber auch abgesehen von der hier vorgetragenen Deutung der angeführten Stelle kann über die Tragweite des in Rede stehenden Begriffs bei Paulus für Keinen, der sich nicht geflissentlich dieser Einsicht verschliesst, ein Zweifel sein. Sie ist klar ausgesprochen im zweiten Capitel des Römerbriefs, da wo es (S. 14 f.) von den Heiden heisst, dass sie, obgleich sie nicht in dem Sinne, wie die Juden, ein Gesetz haben, dennoch Werke des Gesetzes thun (im schlimmen — vergl. 1, 32, — wie im guten Sinne; was zum grossen Nachtheil des richtigen Sinnes der Stelle von den Erklärern pflegt übersehen zu werden), und so sich selbst thatsächlich statt des Gesetzes sind, da sie des Gesetzes Werk in ihren Herzen eingeschrieben tragen. Es heisst den ganzen nachfolgenden Zusammenhang muthwillig des Lichtes berauben, welches aus dieser Stelle auf ihn fällt, wenn man meint, dass irgendwo im Nachfolgenden anders, als nur in gelegentlichen Gegensätzen, wo aber das ergänzende Moment sich stets sogleich hinzufindet, diese weitere Bedeutung des Gesetzbegriffs wiederaufgegeben werde. Ist doch das im siebenten Capitel geschilderte Doppelwesen des Gesetzes (der νόμος ἐν

τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενος τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου V. 23) offenbar das nämliche, welches dort (2, 15) durch Hinweisung auf das Phänomen der sich unter einander in wechselseitiger Durchkreuzung verklagenden und entschuldigenden Gedanken geschildert worden war. Der gesammte Gedankengang beider Schriften, des Römer- und des Galaterbriefs, zeigt uns das „Gesetz" als ein solches Doppelwesen, geistig zwar, oder von Gott stammend seinem letzten Ursprunge nach (ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν — so konnte der Apostel gar nicht sprechen, wenn es ihm als selbstverständlich galt, dass das Gesetz nicht mehr und nicht weniger, als ein reiner Ausdruck des göttlichen Willens ist), aber durch die fleischliche Natur des Geschöpfes, dem es nicht in der Weise, wie der gewöhnliche Dogmatismus es vorstellt, nur als ein äusserliches Gebot gegenüberstehen, sondern in dessen Natur es eingehen, Fleisch von seinem Fleische, Bein von seinem Beine gewinnen musste (νόμος ἐντολῆς σαρκίνης, Hebr. 7, 16), auch seinerseits mit dem Principe des Verderbens behaftet, die Sünde hervorlockend (Röm. 7, 7 f.), welche niederzuhalten und zu ertödten doch seine Bestimmung war. Und so ist denn auch schon im fünften Capitel des Römerbriefes das Gesetz recht eigentlich als ein zweiter Sündenfall dargestellt; vorausgesetzt, dass das Wesen des Sündenfalls in der „Erkenntniss", das heisst (§ 668) in der Doppelerfahrung des Bösen und des Guten bestand. Erst durch das Gesetz wird der Mensch nach dem Apostel zurechnungsfähig, wie nach der Erzählung der Genesis durch das Brechen der Frucht des Erkenntnissbaumes. Offenbar können die Worte: νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, ganz bequem auf das Gebot übertragen werden, gegen welches Adam gesündigt hat. Die scheinbare Beschränkung aber auf den historischen Mose ist von vorn herein aufgehoben durch den vorangehenden Ausspruch 2, 14 f. — Die Sünde als solche aber nimmt ihren Anlauf nicht vom Gesetze: dies ist weder V. 8, noch V. 11 des siebenten Capitels gesagt, wiewohl es die Ausleger misverständlich den Apostel sagen lassen; sondern in dem Anlauf, den sie genommen, bemächtigt sie sich des Gesetzes, ohne welches sie, trotz jenes Anlaufs, todt und unkräftig geblieben wäre (χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά V. 8) zum Verderben des Menschen; sie macht aus ihm, das eine Macht des Lebens zu werden bestimmt war, eine Macht des Todes (εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον κ. τ. λ. V. 10 f.). — Die Richtigkeit dieser Deutung wird gegen die verflachende der gewöhnlichen Auslegungen unwidersprechlich festgestellt durch die Stelle Gal. 3, 19. Diese kann ich zwar meinerseits nicht umhin, sammt dem ihr Vorangehenden (von den Worten: οὐ λέγει V. 16 an) für Worte nicht des Apostels, sondern eines Interpolators zu halten; denn dieser ganze Passus enthält, wie so manche ähnliche Einschiebsel namentlich auch in den parallelen Partien des Römerbriefes, nichts als eine schwerfällig scholastische, dem wahren Gedanken des Apostels nur nachhinkende, aber ihn nicht erreichende Exposition des Gegensatzes der

ἐπαγγελία τοῦ Ἀβραάμ und der κατάρα τοῦ νόμου. Aber ein solcher Gebrauch des Ausdrucks μεσίτης, wie der an dieser Stelle gemachte, ein Satz wie dieser: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν, war unmöglich, anders als auf Grund des ächt apostolischen Gedankens, dass das Gesetz, — das mosaische, aber das mosaische nicht allein, sondern die gesammte sinnliche und sittliche Naturordnung, welcher das Menschengeschlecht unterliegt (die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι sämmtlich, über welche (Kol. 2, 15) Christus triumphirt hat), — nicht das Werk des Einen, des einigen Gottes, sondern ein zusammengesetztes Werk der Gottheit und der sündhaften Creaturpotenzen ist. Und so hat denn auch das „dem Gesetze Absterben durch das Gesetz" (Gal. 2, 19. Röm. 7, 4) keinen richtigen Sinn anders als unter der Voraussetzung, dass das Gesetz eben so sehr eine Macht gegen Gott, wie eine Macht von Gott ist.

Es ist vorauszusehen, dass an der hier vorgetragenen, von allem Hergebrachten so weit abweichenden Deutung, die Theologie unserer Tage einen harten Anstoss nehmen wird. Indess kann ich zur Bekräftigung derselben auf eine Autorität mich berufen, welche sonst von diesen Theologen eben nicht verachtet zu werden pflegt, auf die Autorität Luthers. Freilich auch bei Luther gehört diese Partie seiner Lehre, so ganz unentbehrlich sie zum Verständnisse des Ganzen ist, gehört der gesammte überschwänglich reiche und tiefsinnige Inhalt seines grossen Commentars zum Galaterbriefe, — der unzähligen Anklänge eben dieses Lehrinhalts in seinen übrigen Schriften nicht zu gedenken, — zu den beharrlich vernachlässigten und zur Seite geschobenen. Noch jetzt verschliesst man sich in muthwilliger Selbstverblendung die Augen gegen sie, nachdem ich in meiner Schrift über die Christologie Luthers die erhabene Paradoxie dieser Lehre klar und unwiderleglich für jeden, der nur sehen will, aus den Schriften des grossen Mannes an's Licht gezogen habe. Das Gesetz, so habe ich dort gezeigt (S. 33 f. S. 153 ff. der angeführten Abhandlung), das Gesetz, welches Luther allerorten als Feind des Heilandes, des eingeborenen Gottessohnes, in einer Reihe mit Teufel, Tod und Sünde auftreten lässt, ist nach ihm eine sündige creatürliche Macht, zum Verderben der Menschen wirkend, so lange bis es durch Christus bezwungen wird. Es ist zwar von Gott geordnet, aber nicht in anderem Sinne, als in welchem überhaupt den Mächten des Todes und des Verderbens ihre Stelle in der irdischen Natur, in der Menschenwelt angewiesen ist. Es hat von vorn herein keine andere Bestimmung, als eben nur diese, niedergekämpft und überwunden zu werden, weil, nach ihrer ersten Sünde, die Menschheit nur durch solchen Kampf, durch solchen Sieg, wieder Eingang finden kann in das Gottesreich. — Diese gesammte Lehre tritt bei Luther als eine Erläuterung der biblischen auf; er hat das Bewusstsein, und hat es, wie ich gezeigt zu haben meine, mit gutem Recht, dass was er lehrt, nichts anderes als die Lehre des Apostels Paulus ist. Beide aber, die Lehre Luthers

und die Lehre des Apostels Paulus, wurzeln in einer Tiefe, die sich nur demjenigen vollständig erschliesst, welcher den Muth des Gedankens hat, der Bedeutung des Schöpfungsbegriffs bis in ihre letzten, dem Auge der bisherigen Theologie verborgenen Gründe nachzugehen.

762. Der Begriff des Bundes und der Begriff des Gesetzes, sie beide, in dem Kerne ihrer Bedeutung zusammentreffend, bezeichnen demnach jene Lebensordnung, wie sie für die Dauer des gegenwärtigen Menschengeschlechts festgestellt ist durch Gottes schöpferischen Liebewillen zwar, aber eben so sehr durch die bereits in sündiger Abweichung von diesem Willen begriffenen schöpferischen Naturkräfte oder Naturgeister des Erdenlebens, welche in der Gattungsnatur des Menschen von deren erstem Anfang an ihren Sitz genommen haben. Sie bezeichnen dieselbe nach der sinnlichen oder Fleischesseite als eine Ordnung des T o d e s, in welcher durch den Tod die Sünde, durch die Sünde der Tod die Herrschaft führt, das heisst, in welcher die einmal festgewurzelte, für die ganze Zeit der Dauer dieses Geschlechts nicht wieder auszutilgende Abweichung der creatürlichen Natur von dem Ziele, welches der göttliche Liebewille ihr gesetzt, durch die für alle Glieder des menschlichen Geschlechts unwiderruflich festgestellte Nothwendigkeit des irdischen Todes besiegelt wird. Nach der Seite des Geistes aber bezeichnen sie nichts destoweniger dieselbe zugleich als eine Ordnung des L e b e n s; das heisst als eine solche, mittelst deren eine Fortsetzung des Schöpfungsprocesses innerhalb des Bereiches dieser Ordnung ermöglicht, und den persönlichen Creaturen der Zugang zu einer Welt geöffnet wird, in welcher die Sünde und mit ihr die Nothwendigkeit des Todes überwunden ist.

763. Den Begriff dieser sittlichen Lebensordnung des menschlichen Geschlechts ausführlicher zu entwickeln ist nicht Aufgabe unserer Wissenschaft. Es ist eben so wenig solche Aufgabe, wie die ausdrückliche Darlegung jener metaphysischen Daseinsformen, die wir als Wahrheiten der reinen Vernunft unserm Gottesbegriffe sowohl, als unserm Weltbegriffe zum Grunde legen mussten, oder wie die Ausführung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, an welche fast auf jedem ihrer Schritte unsere Schöpfungslehre angestreift ist. Wie an so manchen Stellen der vorangehenden Betrachtung, so scheidet sich auch an der gegenwärtigen ein besonderes Gebiet wissenschaftlicher Forschung und Darstellung aus der theologischen Wissenschaft aus: das Gebiet der m o r a l i s c h e n, der s o c i a l e n und p o l i t i s c h e n

Wissenschaften. Das Verhältniss dieser Wissenschaften zur Theologie, das Band, welches sie, sofern auch sie in den Gesichtspunct philosophischer Betrachtung gestellt werden, mit der Theologie verknüpft, ist hinreichend bezeichnet durch den Begriff ihrer Principien, so wie sich uns derselbe im Vorstehenden ergeben hat. Nicht auf die biblischen Namen, welche sich uns als theologischer Ausdruck für diese Principien dargeboten haben, kommt es hiebei wesentlich an; in alle Wege aber ist, auch im eigenen Interesse jener von der Theologie, auch der philosophischen, ausgeschiedenen Wissenschaften, das Bewusstsein über den in seinem letzten Grunde theologischen Charakter ihrer Principien festzuhalten.

Die ideale Auffassung des biblischen Bundesbegriffs und des biblischen Gesetzesbegriffs, zu welcher wir uns durch den Zusammenhang unserer Betrachtung hingeführt fanden, bietet den sachgemässen Anknüpfpunct für eine Erklärung über das Verhältniss der philosophischen Theologie zu einem weiten und reichhaltigen Erkenntnissgebiete, für welches die Grenzbestimmungen, die es von dem theologischen abtrennen, eben so wie die Beziehungen, die beide Gebiete unter einander verknüpfen, bisher noch immer sehr unsichere geblieben sind. Der alte theologische Dogmatismus hatte schon in seiner Grundlage die Tendenz, alle im weitesten Wortsinn ethische, alle sociale und politische Erkenntniss in sich zu absorbiren, indem er die Normen des menschlichen Wollens und Handelns einfach auf Gebote Gottes zurückführte. Indess finden wir bereits in älteren Gestalten der Theologie, namentlich in der Theologie des Reformationszeitalters, hinreichend bestimmte Andeutungen über den Unterschied einer aussertheologischen und einer theologischen Sittenlehre. Die Principien der letzteren fallen überall mit den specifisch theologischen Principien der Soteriologie zusammen; die der ersteren dagegen werden, da auch in Bezug auf sie die Meinung keineswegs diese ist, sie in völliger Unabhängigkeit von der Theologie bestehen zu lassen, entweder direct an den biblischen Begriff des „Gesetzes" angeknüpft, oder doch in einer Weise festgestellt, dass solche Anknüpfung sich leicht von selbst ergiebt. So sind Melanchthons *Loci* in ihrer ersten Ausgabe eigentlich nichts anderes, als eine durchgeführte antithetische Darstellung der Begriffe von „Gesetz" und „Evangelium." Sie beide werden zwar dort wie Altes und Neues Testament einander gegenübergestellt, aber zugleich wird anerkannt, wie in den Urkunden des A. T. auch schon das „Evangelium", in denen des N. T. auch noch das „Gesetz" enthalten ist, und wenn für den Inhalt beider ein einfacher Ausdruck gesucht wird, so wird man nicht irren, wenn man im Sinne jener Theologie *justitia civilis* als den geeigneten für den Inhalt des Gesetzes, *justitia divina* für den Inhalt des Evangeliums bezeichnet. *Justitia civilis* nämlich ist der *terminus solennis,* in welchen die Theologie des Reformationszeitalters den Begriff jener

sittlichen Lebensordnung gefasst hat, deren Unterschied von der „Gerechtigkeit des Glaubens“, von der sittlichen Ordnung des Reiches Gottes, charakteristisch nicht nur für ihren eigenen Standpunct, sondern auch für den Standpunct einer zur philosophischen Wissenschaft durchgebildeten Theologie, dadurch bezeichnet wird, dass für die erstere schon die Willensfreiheit des natürlichen Menschen ausreicht, die letztere aber nicht ohne geistige Wiedergeburt zu gewinnen ist. In dem Begriffe der „bürgerlichen Gerechtigkeit“ liegt, allerdings nicht wissenschaftlich entwickelt, auch nicht ausdrücklich unter solche philosophische Gesichtspuncte gefasst, die zu einer concreten wissenschaftlichen Entwickelung die genügende Handhabe böten, aber doch dem allgemeinen Sinne nach deutlich genug bezeichnet, die Totalität der organischen Principien socialer und politischer Lebensgestaltung, aus deren Wirksamkeit im menschlichen Geschlecht eine Rechtsordnung hervorgeht; eine Zucht der natürlichen Triebe, begründet auf die Gemeinsamkeit und wechselseitige Verflechtung der materiellen und der geistigen Interessen, welche ihrerseits das Werk einer Bildung ist, wie solche dem natürlichen Menschen nicht ohne perennirende Einwirkung derselben Schöpferthätigkeit des göttlichen Geistes zu Theil werden kann, die in denjenigen Individuen, welche sich dieser Einwirkung mit ihrem ganzen Selbst hingeben, die geistige Wiedergeburt bewirkt. Durch diese letztere Einsicht unterscheidet sich jener alte theologische Begriff der *justitia civilis* von dem modernen, nicht sowohl in seiner Wurzel untheologischen (noch bei H. Grotius finden wir ihn überall an theologische Voraussetzungen angeknüpft), als in seiner fortschreitenden Ausbildung mehr und mehr von theologischen Principien abgelösten Rechtsbegriffe der modernen Theorien. Der Gegensatz dieses Rechtsbegriffes gegen das Princip der höhern oder eigentlichen „Sittlichkeit“ ist im Allgemeinen und seiner eigentlichen Tendenz nach offenbar ein entsprechender, wie dort der Gegensatz der bürgerlichen Gerechtigkeit zur Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Nur hat derselbe, eben durch die vollzogene Ablösung von allen theologischen Principien, allmählig eine ganz äusserliche, mechanistische Haltung angenommen, ähnlich, wie in der gleichzeitigen Entwickelung des wissenschaftlichen Gesammtbewusstseins die begrifflichen Ausgangspuncte der verschiedenen naturwissenschaftlichen Disciplinen. Die in den dogmatischen Werken des Mittelalters und der Reformationszeit so eingehend behandelten Abschnitte über weltliches Regiment und Obrigkeit schrumpfen in der neuern theologischen Literatur immer mehr zusammen und verschwinden nach und nach ganz, in demselben Verhältniss, in welchem die philosophische Rechtslehre, und neben ihr, die rationalistische Einseitigkeit und abstruse Haltung dieser Lehre ergänzend, die empirisch-historischen Disciplinen vom Staat und von der bürgerlichen Gesellschaft eine selbstständige wissenschaftliche Bedeutung gewinnen. Zwar hat die Theologie auf ihr Recht einer Theilnahme an der Aufstellung der leitenden Principien für diese Wissenschaften nie eigentlich verzichtet,

und man weiss, mit wie leidenschaftlich aufgeregtem Parteieifer in jüngster Zeit dasselbe vielfach wieder in Anspruch genommen wird. Aber man hat nicht bedacht, wie leicht das Verstummen der neuern systematischen Theorie in Gebieten, welche sie ehemals als ihr Eigenthum zu betrachten pflegte, als eine Verzichtleitung auf solches Recht gedeutet werden konnte.

Für uns war es eine Forderung, welche sich aus dem Geiste und den Principien unserer Bearbeitung der Glaubenswissenschaft von selbst ergab, die sittliche Lebensordnung des Menschengeschlechts, die organische Totalität der socialen und politischen Gestaltungen des menschlichen Gemeinlebens im Allgemeinen, im Grossen und Ganzen noch unter gleichen Gesichtspunct der Creationslehre zu stellen mit den Gestaltungen des natürlichen Daseins, welche die Basis und Voraussetzung dieses Lebens bilden. Wir treten damit in eine nahe Beziehung zu den Gesichtspuncten, welche sich neuerdings immer mehr gelten machen auch innerhalb des eigenen Gebietes der socialen und politischen Wissenschaften, und in der historischen Schule der Rechtswissenschaft. Auch die Rechtswissenschaft nämlich wird, als Wissenschaft, wenn jene Gesichtspuncte in ihr zum vollständigen Durchbruch gekommen sein werden, nicht mehr von jenen Gebieten einer concreteren und lebendigern Erkenntniss in der abstracten Trennung verbleiben können, wie solche aus der praktischen Schule der römischen Rechtswissenschaft, welche im Wesentlichen keine philosophischen, keine im eigentlichen Wortsinne wissenschaftlichen Ansprüche macht, auf die philosophische Rechtslehre der neuern Jahrhunderte, auf das sogenannte „Naturrecht“ war übertragen worden. In immer weiteren Kreisen bricht sich heutzutage die Ueberzeugung Bahn, dass die rechtliche Ordnung des Staats- und Völkerlebens ein organisches Gebilde oder eine Totalität solcher Gebilde ist, und in dieser Eigenschaft auf das Engste verwachsen oder vielmehr ihrem innern Wesen nach Eins mit dem organischen Triebwerk der materiellen und geistigen Interessen, welches zur wirklichen Thatsache werden kann nur innerhalb einer bürgerlichen und staatlichen Rechtsordnung, und welches daher zugleich mit sich selbst auch jene Ordnung durch einen Process organischer Selbsterzeugung ins Werk setzt. Dass nun an diesem Processe, in ganz entsprechender Weise, wie an den genetischen Processen, aus welchen die Gestaltungen der materiellen Natur, zu denen diese sittlich organischen Gestaltungen in durchgängiger Analogie stehen, in der von uns durchlaufenen Stufenfolge hervorgehen, dass an ihm der göttliche Schöpferwille denselben ausdrücklichen Antheil hat, wie an jedem andern Erzeugnisse einer wirklichen Schöpfungsthat; dass von ihm ganz eben so, wie zu diesen Thaten, auch zur Genesis des socialen und politischen Organismus überall die Initiative ausgeht: das ist das Axiom, welches zu jener im Sinne einer zugleich ächt philosophischen und ächt historischen Erkenntniss umgestalteten social-politischen Doctrin die Theologie hinzubringt, und dem auf dem eigenen Gebiete der letzteren Gel-

tung zu verschaffen sie sich in alle Wege eben so berechtigt, als verpflichtet achten darf. Es ist dies die Stelle, wo nach der altdogmatischen Auffassung der Begriff der Vorsehung sammt den von jener Dogmatik mit ihm in Verbindung gebrachten (§ 583) vorzugsweise in Anwendung zu kommen pflegt. Allein der Gebrauch, welcher dort von diesen Begriffen gemacht wird, hat überall etwas Nebuloses, weil keine klare Grenzbestimmung zwischen dem Machtbereiche des göttlichen und dem des menschlichen Willens dabei zum Grunde liegt. Für uns ergiebt sich solche Grenzbestimmung, oder ergiebt sich vielmehr, was nach den Principien unserer Entwickelung an die Stelle jener, nicht in gleicher Weise auch auf diese letztern anwendbaren Forderung tritt, der Begriff der Immanenz dieser beiderseitigen Mächte in dem gemeinsamen Bereiche ihrer Wirksamkeit, unmittelbar aus der Analogie unserer Auffassung der gestaltenden Thätigkeit des göttlichen Schöpferwillens im Gebiete der materiellen Natur. Der sociale Gestaltungsprocess ist auf dem Boden des selbstbewussten Gattungslebens der Menschheit ganz das Entsprechende, wie der (im weitesten Wortsinn) organische Gestaltungsprocess auf dem Boden des Naturlebens. Der Begriff, die Idee dieser Gestaltung ist so hier wie dort ein im schöpferischen Geiste der Gottheit nach Maassgabe des jedesmal gegebenen Materiales der Ausführung Entworfenes oder Zuvorersehenes; nur tritt als ausführende Macht in die Stelle des unbewusst wirkenden Naturgeistes hier der selbstbewusste Menschengeist ein. Die Art und Weise, wie diesem Menschengeiste der gestaltende Gotteswille sich vernehmbar macht: diese Art und Weise fällt, selbstverständlich für uns nach den bereits in der Einleitung unsers Werkes angestellten Erörterungen, unter den Begriff göttlicher Offenbarung, göttlicher Offenbarung im weiteren und auch im engern Wortsinn. Ausdrücklich im Zusammenhange dieser letzteren haben wir sie von dieser Offenbarung selbst mit dem Namen des „Gesetzes" bezeichnet gefunden. Weil die Offenbarung als solche wesentlich noch auf ein anderes und höheres Ziel gerichtet ist, so wird der sittlich-sociale Gestaltungsprocess der Menschenwelt nur als ein beiläufiges Ergebniss derselben erscheinen können; aber dies thut der Abhängigkeit dieses geschichtlichen Processes von dem eben so geschichtlichen Offenbarungsprocesse keinen Eintrag. Die gestaltenden Principien liegen allerdings in der göttlichen Offenbarung als solcher; so wenig auch die Art und Weise ihrer Verwirklichung irgendwo, — in den geschichtlichen Kreisen, wo die Offenbarung zum ausdrücklichen Bewusstsein hindurchbricht, also (§ 109 ff.) zur Offenbarung im engern Wortsinne wird, ganz eben so wenig, wie im heidnischen Völkerleben, — auch im Besondern und Einzelnen durch göttliche Offenbarung bestimmt ist. Ganz ein entsprechendes Verhältniss haben wir oben (§ 647 ff.) bereits an der Bildung der Sprachen, dieser realen Grundbedingung sogar schon des subjectiven Vernunftlebens, wie ohnehin alles geschichtlich-objectiven, nachgewiesen. Was aber den hier in Rede stehenden sittlich-socialen Gestaltungsprocess betrifft: so wird

durch das eben so geschichtliche als begriffliche Verhältniss desselben zur Gottesoffenbarung das Verhältniss der aus ihm hervorgehenden Gestaltungen des Staats- und Völkerlebens zur organischen Gestaltung des göttlichen Reiches innerhalb der gegenwärtigen Menschenwelt, d. h. zur Kirche, bedingt, und damit für unsere Wissenschaft die Möglichkeit, das Nähere, was sie über jene Gestaltungen zu bemerken hat, mit dem Lehrstücke von der Kirche zu verbinden. In dieser Verbindung treffen wir denn auch die ethisch-politischen Lehren überall bei den Theologen der Reformationszeit und den nachfolgenden, während die Theologen des Mittelalters sie meist als eine dogmatische Ausführung des Gesetzbegriffs unmittelbar an das Lehrstück von der Sünde anzuschliessen pflegten. Wir unserseits folgen in diesem Puncte um so lieber dem Vorgange der Ersteren, als wir es als unsere Aufgabe betrachten müssen, zwischen dem Begriffe der Kirche und dem der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates die wechselseitige organische Immanenz aufzuzeigen, welche, bei den dogmatischen Voraussetzungen aller bisherigen Theologie, dort immer nur in sehr unvollständiger Weise zu ihrem Rechte kam.

Dass der sittlich-sociale Gestaltungsprocess, der Process der Civilisation im menschlichen Geschlechte, in alle Wege durch die Gattungssünde bedingt ist, dass er selbst und dass seine Erzeugnisse in Folge der Sünde andere sind als sie es ohne die Sünde geworden wären: das ist, wie bekannt, eine allgemeine Annahme der Kirchenlehre und darf auch von uns nach allem Obigen als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Diesen Zusammenhang des weltgeschichtlichen Culturprocesses mit der Sünde hat der alttestamentliche Urweltsmythus in einem eben so tiefsinnigen als einfach grossartigen Bilde dargestellt: in der Erzählung von Abel und Kain. Schon das kirchliche Alterthum erblickte in der Gestalt des Kain, des ersten Ackerbauers nicht nur, sondern auch Städtebauers (Gen. 4, 17), den urweltlichen Repräsentanten der bürgerlichen und Staatsordnung im Menschengeschlechte (*Cain terrenae civitatis conditor. Aug. Civ. D. XV*, 5 *seq.*), und bereits Kant fand in dem Brudermorde Kains die Unterdrückung und allmählige Ausrottung der ungebildeten Naturvölker durch die Culturvölker angedeutet. Diese Deutung wird durch alle Züge der mythischen Ueberlieferung bestätigt. Schon der Name weist darauf hin; denn allerdings ist wohl, wenn auch Neuere wiedersprechen, die Ableitung desselben von קנה die wahrscheinlichere, wenn dieselbe auch von der Erzählung selbst (4, 1) nicht richtig motivirt wird, sondern vielmehr, wie V. 20 das Wort מִקְנֶה dies bezeugt, an Besitz und Eigenthum dabei zu denken ist. Auch das נָע וָנָד V. 12, welches, vom Ackerbauer gesagt, auf den ersten Anblick befremden kann, stimmt, näher betrachtet, überraschend mit jener Deutung zusammen; es bezeichnet die Rastlosigkeit und Unstetigkeit alles Culturlebens im Gegensatze des Beharrens der einfachen Naturzustände. Der Mythus behauptet folgerecht seinen Charakter, wenn er die That des Kain, welche freilich

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

auch noch eine andere Seite hat, als Mord und Sünde darstellt. Die Einseitigkeit dieser Auffassung ist ganz die entsprechende, wie bei der Darstellung der That des ersten Menschenpaares, und das vierte Capitel der Genesis die beste Rechnungsprobe für die früher von uns gegebene Deutung des dritten. Auch der Fluch, der über Kain gesprochen wird, entspricht dem Fluche über Adam, und die Todesfurcht des Kain der Ausschliessung des Adam vom Genusse der Frucht des Lebensbaumes. Das Zeichen aber, welches Jehova dem Kain macht (V. 15), bedeutet den Charakter der Unzerstörlichkeit, der allem Culturleben, trotz seiner Wandelbarkeit, auf die auch V. 14 ein ausdrückliches Gewicht gelegt ist, und trotz der Sünde, die ihm anhaftet, aufgeprägt ist. — Auf verwandte Anschauungen in den heidnischen Mythologien deuten u. a. die kriegerischen Tänze in dem Dienste der Culturgöttin Kybele, und der vielfach von den Alten erwähnte und verschiedenartig gedeutete mystische Krieg von Eleusis.

764. Solchergestalt gewährt die Geschichte des menschlichen Geschlechtes, diese Fortsetzung des Creationsprocesses im Daseinsgebiete des Erdplaneten, das Schauspiel eines doppelseitigen Werdeprocesses. Was in ihr vorgeht, das ist einerseits der Werdeprocess der organischen, nur der natürlichen Menschheit, nicht der geistig wiedergeborenen als solcher, angehörenden Gesammtwesenheiten der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates; anderseits aber ist es der Werdeprocess des göttlichen Reiches, nicht an und für sich selbst, sondern insofern es zur Existenz, zur thatsächlichen Wirklichkeit auch innerhalb des menschlichen Geschlechtes gelangen soll. Die wissenschaftliche Betrachtung dieses letztern Werdeprocesses, in welchem auf die so eben von uns bezeichnete Weise auch der erstere als beihergehendes, aber organisch mit jenem verflochtenes Moment enthalten ist: diese Betrachtung gestaltet sich jetzt für uns zur Aufgabe des dritten Theiles unserer Glaubenslehre.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Nachträgliche Verbesserungen zum ersten Bande.

S. 178	Z. 16	v. o.	lies	angesehen statt gefasst.
= 237	= 23	v. o.	=	Anfänge statt Anhänger.
= 288	= 12	v. u.	=	Mehrheit statt Wahrheit.
= 351	= 1	v. u.	=	die Erfahrung statt der Inhalt der Erfahrung.
= 395	= 4	v. u.	=	בֵּן statt בֵּן.
= 498	= 18	v. o.	=	Amun statt Athor.
= 539	= 10	v. o.	=	den Ausdruck statt der Ausdruck.
= 605	= 18	v. u.	=	ein statt im.
= 665	= 24	v. o.	=	צְדָקָח statt צְדְקַח.
= 694	= 4	v. u.	=	Ferne statt Form.
= 705	= 5	v. u.	=	ילרד statt ילרו.

Auch ist zu bemerken, dass überall im ersten Bande durch Versehen: Apogryphen, Apogryphisch für Apokryphen, Apokryphisch gesetzt ist.

Zum zweiten Bande.

S. 12	Z. 10	v. o.	lies	Trimurti statt Timurti.
= 20	= 18	v. u.	=	Unbefangenen statt Unfangenen.
= 37	= 1. 2	v. u.	=	Indischen statt Inpischen.
= 45	= 13	v. o.	=	לְעֹלָם statt לְצֹלָם.
= 83	= 5	v. u.	tilge	nach ἀνθρώπῳ das Parenthesenzeichen.
= 115	= 8	v. u.	lies	zurückzukehren statt zurückzulehren.
= 181	= 1	v. u.	=	Morphologie statt Morpholog.
= 187	= 15	v. o.	=	בְּמִלְבּוּ statt בְּמִלְבוּ.
= 247	= 20	v. u.	=	Inhalts statt Inhalt.
= 315	= 1	v. o.	=	von statt vor.
= 326	= 3	v. o.	=	jener statt jeder.
	17	v. o.	=	einem statt einen.
	20	v. o.	=	betrachtet, ist statt betrachtet ist,.
= 328	= 4	v. u.	=	sich in keiner statt sich keiner.
= 329	= 9	v. u.	=	den Satz statt der Satz.
= 330	= 7	v. u.	=	dem statt den.
= 335	= 4	v. o.	=	dem statt den.
= 339	= 14	v. u.	=	דְמוּת statt דְמוּת
= 341	= 20	v. o.	=	der statt den.
= 352	= 20	v. u.	=	eigentlich statt eigent-
= 363	= 10	v. u.	=	רוּחַ statt רוּחַ.
= 365	= 5	v. o.	=	Bezeichnung statt Bezeichung.
=	= 16	v. u.	=	Bild statt Bilde.
= 366	= 6	v. u.	=	בָּשָׂר statt בָּשַׂר.
= 367	= 18	v. u.	=	geläufig statt läufig.
= 368	= 5	v. u.	=	רוּחַ statt וּחַ.
= 372	= 11	v. u.	=	anerkannt statt anerkennt.
= 396	= 23	v. o.	=	bewusst statt unbewusst.
= 424	= 6	v. u.	=	aus einer tieferen statt aus tieferen.
= 489	= 15	v. u.	=	Inhalts statt Inhals.
=	= 16	v. u.	=	seine statt seiner.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.